

ISSN: 2674-5968

Das Amazôniaas

REVISTA DISCENTE DE HISTÓRIA DA UFAC

V. 5 N. 1 (2022)

**Dossiê: Semana de Reflexões sobre
Negritude, Gênero e Raça
dos Institutos Federais (SERNEGRA)**



FICHA TÉCNICA

EDITORA CHEFE

Nedy Bianca M. de Albuquerque

EDITOR GERENTE

Jardel Silva França

AVALIADORES(AS)

Anna Beatriz Passos da Silva Carlos

Antônia Erica Costa de Sousa

Bruno de Oliveira Ribeiro

David Junior de Souza Silva

Denis da Silva Pereira

Eunápio Dutra do Carmo

Miriam Carvalho da Silva

Oscar Adán Castillo Oropeza

Suelem Marciel Pereira

EDITORES/AS DE ARTE

David de Lima Damasceno

Geovanna Moraes de Almeida

Thais Albuquerque Figueiredo

EDITORES(AS) DE TEXTO

Jaidesson Oliveira Peres

Laianny Martins Silva Efel

Maria de Fátima Bandeira de Souza

Márcio Brandão de Mendonça

Marilsa Aparecida Alberto

Rovílio de Lima Nicácio

EDITORES(AS) TÉCNICOS(AS) –

Editores/as de seção e diagramadores/as

Andrisson Ferreira da Silva

Jardel Silva França

Ramon Nere de Lima

REVISORES DE ABSTRACT

Alice da Silva Leão

EDITOR DE INDEXAÇÃO

Lucas Nascimento Assef de Carvalho

SUMÁRIO

Editorial	06
<i>Bruno de Oliveira Ribeiro, Claudina Azevedo Maximiano e David Junior de Souza Silva</i>	

DOSSIÊ SER NEGRA

Água na Amazônia: sentidos sociais, apropriações e conflitos	10
<i>Aline Gabriele Cardoso do Rosário e David Junior de Souza Silva</i>	

Projeto de macrodrenagem da Bacia do Una e luta por dignidade: uma breve síntese da realidade social dos moradores da beira do canal	13
<i>Eder Dutra do Carmo e Isaneide Rocha de Souza</i>	

Ecología política la microprivatización hídrica: un breve acercamiento a la periferia de la Ciudad de México	17
<i>Oscar Adán Castillo Oropeza e Edgar Delgado Hernández</i>	

Histórico da ocupação do bairro Beira Mar, em Lábrea/AM: os moradores e suas trajetórias	24
<i>Andriely Gadelha Vieira e Claudina Azevedo Maximiano</i>	

Vendedores de peixes ambulantes: prática tradicional, desafios e perspectivas em Lábrea/AM	28
<i>Francisco Batista da Silva, Kaique Junior Ferreira de Araújo e Claudina Azevedo Maximiano</i>	

Casas de farinha na cidade de Lábrea/AM: práticas tradicionais, diálogos e convergência entre o rural e o urbano	32
<i>Érica Silva de Oliveira e Claudina Azevedo Maximiano</i>	

Comunidades ribeirinhas e violação de direitos: a maior sede é por justiça social	42
<i>Brenda da Silva Salazar, Maria Vitória Costa Fernandes, Rafaela de Jesus de Oliveira da Silva, Soleane Ferreira Inajosa e Eunápio Dutra do Carmo</i>	

A mediação cultural no atendimento psicossocial aos imigrantes e refugiados na perspectiva das trabalhadoras de um Centro de Referência de Assistência Social	46
<i>Clefaude Estimable e Gisely Pereira Botega</i>	

Saberes das mulheres, com curas e aberturas de caminhos: as histórias contadas pelas minhas mais velhas, coletadas via pesquisa de escuta	62
<i>João Vítor Ferreira Nunes</i>	

FLUXO CONTÍNUO

ARTIGOS

As experiências indígenas no contexto do bem viver na última década	76
<i>Arealde Costa da Silva</i>	

Movimento dos trabalhadores rurais sem terra: principais elementos constitutivos	95
<i>Rair De Lima Nicácio e Rovílio de Lima Nicácio</i>	

Políticas públicas de educação inclusiva: um olhar para o núcleo de apoio pedagógico à inclusão em Cruzeiro do Sul	107
<i>Rovílio de Lima Nicácio e Rair De Lima Nicácio</i>	

Resistência e memória: o grito do silêncio na diáspora africana	121
<i>Vânia Carvalho de Araújo Rodrigues</i>	

RESENHA

Corpos negros como lugar de memória: lembrar é resistir	133
<i>Geovanna Moraes de Almeida</i>	

CARREGANDO ÁGUA NA PENEIRA?

Bruno de Oliveira Ribeiro

Claudina Azevedo Maximiano

David Junior de Souza Silva

Primeiramente, é um prazer sermos responsáveis pela apresentação desse dossiê. Mas o fundamental nesta apresentação são as pesquisas para as quais ela pretende abrir caminhos. É interessante que neste conjunto de pesquisas constatamos a relação entre cultura, conhecimento, poder e a centralidade, em especial, da água e dos diferentes papéis das assimetrias sociais, de modo a revelar importantes compromissos sociais.

Esse dossiê é composto a partir de trabalhos inicialmente apresentados no **X Ser Negra - Semana de Reflexões sobre Negritude, Gênero e Raça dos Institutos Federais**, realizado entre 23 e 26 de novembro de 2021, um Congresso altamente científico e democrático que permite a interação entre os mais diferentes sujeitos sociais em um espaço de reciprocidades múltiplas. Foi organizado pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas (IFAM) e totalmente *online* devido aos efeitos da pandemia de Covid-19.

A face regional do evento está expressa nessas publicações em suas problemáticas, objetos de estudos e recortes geográficos das pesquisas e é acompanhada por outros textos que escapam a esse recorte, mas potencializa outras discussões, como por exemplo: “Seriam, de fato, problemáticas regionais aquelas que se apresentam como problemas da região amazônica?” Estes textos também revelam lutas por direitos, justiça social, dignidade e por uma História mais diversificada e, com certeza, nada disso é realizado despropositadamente, pois traz preocupações sociais, econômicas, culturais e políticas que apenas reforçam a necessidade de pensarmos a urgência de transformações sociais nas mais variadas esferas da vida em sociedade.

Por vezes, algumas destas lutas podem dar a impressão de que carregamos água na peneira, um dos motivos pelos quais lembramos de um belo poema de Manoel de Barros (1999), que transcrevemos abaixo:

O menino que carregava água na peneira¹

Tenho um livro sobre águas e meninos.
Gostei mais de um menino
que carregava água na peneira.

A mãe disse que carregar água na peneira
era o mesmo que roubar um vento e
sair correndo com ele para mostrar aos irmãos.

A mãe disse que era o mesmo
que catar espinhos na água.
O mesmo que criar peixes no bolso.

O menino era ligado em despropósitos.
Quis montar os alicerces
de uma casa sobre orvalhos.

A mãe reparou que o menino
gostava mais do vazio, do que do cheio.
Falava que vazios são maiores e até infinitos.

Com o tempo aquele menino
que era cismado e esquisito,
porque gostava de carregar água na peneira.

Com o tempo descobriu que
escrever seria o mesmo
que carregar água na peneira.

No escrever o menino viu
que era capaz de ser noviça,
monge ou mendigo ao mesmo tempo.

O menino aprendeu a usar as palavras.
Viu que podia fazer peraltagens com as palavras.
E começou a fazer peraltagens.

Foi capaz de modificar a tarde botando uma chuva nela.
O menino fazia prodígios.
Até fez uma pedra dar flor.

A mãe reparava o menino com ternura.
A mãe falou: Meu filho você vai ser poeta!
Você vai carregar água na peneira a vida toda.

Você vai encher os vazios
com as suas peraltagens,
e algumas pessoas vão te amar por seus despropósitos!

¹ BARROS, Manoel de. **Exercícios de ser criança**. Rio de Janeiro: Salamandra, 1999

O aparente despropósito não ocorre sem que possamos imaginar novos futuros possíveis, algo que acreditamos estar na pauta do dia daqueles que são os intelectuais nas e das sociedades contemporâneas. Mas, há um segundo motivo que nos fez lembrar desse poema, que é a centralidade da água para a maior parte dos textos desse dossiê. E é por eles que iniciamos.

Em **Água na Amazônia: sentidos sociais, apropriações e conflitos**, observamos a água em seus diversos sentidos (como território, espaço sagrado, comunicação, recurso natural e como mercadoria) sendo objeto de diferentes conflitos na Amazônia. Os autores, Aline Gabriele Cardoso do Rosário e David Junior de Souza Silva, a partir do conceito de sofrimento hídrico indicam as desigualdades sociais, reveladas por meio da água e sua distribuição na região amazônica.

O texto de Eder Dutra do Carmo e Isaneide Rocha de Souza, **Projeto de macrodrenagem da bacia do Una e luta por dignidade: uma breve síntese da realidade social dos moradores da beira do canal**, apresenta as relações entre desigualdade social, reformas urbanas e as novas perspectivas enfrentadas pelos moradores da beira do canal que se entrelaçam em torno de um projeto de macrodrenagem da bacia do Uma, realizadas entre 1993 e 2004.

Oscar Adán Castillo Oropeza e Edgar Delgado Hernández demonstram como em áreas urbanas e pobres, microprivatizadores da água operam de modo a gerar sofrimento hídrico à população, cuja maior parte fala língua indígena, demonstrando como o Estado gerencia de modo desigual a água enquanto recurso e direito na Ciudad de México. O título do trabalho é: **Ecología política la microprivatización hídrica: un breve acercamiento a la periferia de la Ciudad de México**.

Dois trabalhos trazem o município de Lábrea (AM) como *locus* da pesquisa e são frutos de projetos de iniciação científica (PIBIC JR.) realizado pelo Instituto Federal do Amazonas (IFAM). O primeiro é **Histórico da ocupação do Bairro Beira Mar, em Lábrea/AM: os moradores e suas trajetórias**, escrito por Andriely Gadelha Vieira e Claudina Azevedo Maximiano. O bairro da pesquisa é formado por palafitas e seus moradores dialogam diretamente com a dinâmica das águas, tendo em parte do ano as casas praticamente submersas pelas águas do rio Purus, Ituxi e do igarapé Caititu. A busca é por narrativas que reconstituam a dinâmica social e histórica de ocupação desse espaço. No segundo texto, **Os vendedores de peixes ambulantes: prática tradicional, desafios e perspectivas em Lábrea/AM**, os autores, Francisco Batista da Silva, Kaiky Junior Ferreira de Araújo e Claudina Azevedo Maximiano, indicam os peixeiros como parte da economia informal e das práticas culturais da região. A pesquisa apura os trajetos realizados, um levantamento inicial dos trabalhadores e os impactos sofridos pela pandemia da COVID-19.

Uma terceira pesquisa realizada no município de Lábrea, **Casas de farinha na cidade de Lábrea/AM: práticas tradicionais, diálogos e convergências entre o rural e o urbano**, foi realizada em meio à pandemia e tem o objetivo de demonstrar como as casas de farinha, além de práticas econômicas, são também, parte da cultura local e refletem mais uma maneira de borrar as fronteiras entre o urbano e o rural. O trabalho é realizado pela Erica Silva de Oliveira e pela Claudina Azevedo Maximiano.

O texto **Comunidades ribeirinhas e violação de direitos: a maior sede é por justiça social**, escrito por Brenda da Silva Salazar, Maria Vitória Costa Fernandes, Rafaela de Jesus de Oliveira da Silva, Soleane Ferreira Inajosa e Eunápio Dutra do Carmo, retrata, a partir do município de Breves, no Pará, a exploração de recursos naturais e humanos recaindo sobre os povos tradicionais, em especial aos ribeirinhos, uma falta de acesso a políticas e serviços públicos.

Em seguida, o texto **A mediação cultural no atendimento psicossocial aos imigrantes e refugiados na perspectiva das trabalhadoras de um Centro de Referência de Assistência Social**, foi trabalho realizado por Clefaude Estimable e Gisely Pereira Botega, cujo *lôcus* da pesquisa é a cidade de Florianópolis/SC. Em destaque, a necessidade do papel do mediador cultural no atendimento aos imigrantes e refugiados que acessam o Centro de Referência de Assistência Social – CRAS, em especial, quanto às línguas, costumes e crenças.

Por fim, encerrando o dossiê trazemos o texto **Saberes das mulheres, com curas e aberturas de caminhos: as histórias contadas pelas minhas mais velhas, coletadas via pesquisa de escuta** da artista-docente interdisciplinar João Vítor Mulato. Nele, a autora partilha histórias orais contadas pelas mulheres de sua família e fizeram parte de sua infância. Este partilhar de histórias é conceituado na intersecção epistêmica, política e artística entre memórias de mulheres, força feminina, performance e dança.

No conjunto, este dossiê tanto confirma, quanto fortalece a diversidade, os valores democráticos e compromissos com a justiça social presentes no X Ser Negra e com isso, podemos afirmar que tais espaços sociais jamais podem ser, literalmente, comparados a carregar água na peneira, mas sim, parte de um processo de transformação das realidades sociais e, também por isso, devem ser lidos.

ÁGUA NA AMAZÔNIA: SENTIDOS SOCIAIS, APROPRIAÇÕES E CONFLITOS

Aline Gabriele Cardoso do Rosário¹

David Junior de Souza Silva²

Apresentamos nesta comunicação notas sobre resultados iniciais da pesquisa sobre o sentido social da água nas dinâmicas sociais da Amazônia. Antecipadamente, podemos dizer que a água aparece como território, como espaço sagrado, como comunicação, como recurso natural e como mercadoria. Sendo diversos os seus sentidos e os atores sociais que convergem sua ação para ela, a água se torna centro de inúmeros conflitos sociais na região.

Neste texto, refletimos sobre as relações sociais que giram em torno da água em duas localidades na Foz do Rio Amazonas: a cidade de Breves, no Arquipélago do Marajó, e a cidade de Macapá, examinando as implicações presentes nessa problemática, a precarização da água. Esta precisa ser entendida em contexto amazônico minimamente em dupla dimensão, como parte do direito humano à saúde e sobrevivência e como direito à moradia. Realizamos esta reflexão mediados pelos conceitos de ecologia política e sofrimento hídrico.

A ecologia política (KRENAK, 2018) tem como objetivo a reestruturação da relação entre seres coletivos e vida orgânica, mostrando a desigualdade do poder que afeta essa relação do ser/natureza, estimulando a individualização. Além disso, demonstra que esses problemas ambientais decorrentes do desenvolvimento desenfreado não atingem todos os indivíduos de forma igual. Os mais prejudicados são as populações vulneráveis que vivem em relação de interdependência mais próxima a esses recursos naturais.

Sufrimento hídrico (OROPEREZA y GAMBOA, 2020) é o modo como os indivíduos reagem com a retirada abrupta de seus meios hídricos e as consequências que eles presenciam com a falta desses meios no dia a dia, devido as transformações feitas nos territórios por conta de interesses e ações político-econômicas que afetam toda uma população. A desigualdade sobre as populações

¹ Discente de Bacharelado em Ciências Sociais da Universidade Federal do Amapá – UNIFAP. Integrante do Núcleo de Estudos sobre Etnopolítica e Territorialidades na Amazônia – NETTA/UNIFAP. E-mail: gabrielle123styles@gmail.com.

² Professor da Universidade Federal do Amapá – UNIFAP. Coordenador do Núcleo de Estudos sobre Etnopolítica e Territorialidades na Amazônia – NETTA/UNIFAP. E-mail: davi_rosendo@live.com.

menos favorecidas, onde o recurso como a água acaba se tornando uma raridade, o descaso com as centrais de abastecimento, a falta de canalização que não abrange todos os habitantes, poluição dos rios e a escassez de água potável são alguns dos problemas socioambientais abarcados por este conceito.

A relação entre sociedade e água na foz do Rio Amazonas é expressa nos testemunhos de uma liderança ribeirinha e quilombola, do estado do Amapá, e com uma liderança de movimento social pelo direito à água, da cidade de Breves no Pará. Nas duas localidades investigadas existe, de modo geral, a precarização da água para consumo diário da população. A falta de saneamento básico torna esse consumo impróprio, como é o caso da comunidade ribeirinha Nova Esperança, localizada no rio Araguari, que nunca teve acesso à água potável, e a alternativa que eles realizem para atender essa necessidade é captar água diretamente do rio. As condições se agravaram com a chegada das hidrelétricas, visto que após alguns exames se teve a confirmação da contaminação da água, o que a tornou totalmente inadequada para o uso. A partir dessa ocorrência, a comunidade passou a depender do poço artesiano de um dos moradores, porém, algumas pessoas têm dificuldades para conseguir pegar essa água devido a distância. No ano de 2019, por volta do mês de outubro houve um acordo com a prefeitura para finalmente criar um sistema de tratamento que se chamaria Salta Z, mas nunca foi executado.

Esse cenário não se modifica mesmo que algumas localidades possuam o próprio sistema de abastecimento de água. Essa é a realidade da população do Quilombo do Curiaú, em Macapá, que mesmo tendo duas centrais de abastecimento fornecidas pela CAESA, a água que chega na comunidade, e que na maioria das vezes nem chega para todos os moradores, é precária. Isso ocorre por conta que essas duas centrais de abastecimento, desde que foram criadas na década de 1990, nunca mais tiveram uma manutenção, estão defasadas, e por consequência deixa a comunidade sem o serviço. E com o crescimento da população nessa área a água acaba sendo ainda mais escassa, fazendo com que esses moradores corram atrás de água em igarapés e no lago intermitente.

A forma como os sujeitos são levados a correr atrás de outros meios para obter água mostra a ineficiência dos órgãos responsáveis para o fornecimento adequado que auxilie as necessidades que são de extrema urgência.

Veja-se a situação da cidade de Breves, na qual, segundo a liderança popular entrevistada, apenas 10% do Território possui um abastecimento normal, sendo que esse fornecimento dura somente duas ou três horas por dia. A água vem de forma inadequada, não recebe o tratamento necessário, e ainda, por cima é retirada de poços e entregue através do sistema da companhia de

saneamento. Há bairros no qual o sistema de canalização é inexistente, em uma localidade em que há cerca de 60 mil habitantes. Com essa falta de água o recurso encontrado pelas pessoas é utilizar água da chuva, dos poços, dos igarapés e do rio, sendo que esta muita das vezes é considerada questionável. Em contrapartida, a zona rural vivencia uma realidade instável, a captação da água é feita, também, pelos rios e poços, visto que não há nenhum sistema de fornecimento operando.

Água é um recurso natural inorgânico imprescindível para a vida humana. Sua deterioração não é natural, é causada por fatores sociais e tem igualmente consequências na vida social. Sofrimento Hídrico é o conceito da Ecologia Política destinado a nomear e visibilizar esta situação. Na região investigada, o não-fornecimento de água adequada para consumo é sistêmico, sendo excepcional e para uma população minoritária a garantia pelo Estado de água potável.

REFERÊNCIAS

KRENAK, Ailton. Ecologia Política. **Ethnoscientia** 3 (n.2 Especial): 1-2, 2018.

OROPEZA, Oscar Adán Castillo y GAMBOA, Jorge Antonio Hernández [2020]. Ecología política del sufrimiento hídrico. El caso del Aeropuerto Internacional Felipe Ángeles y el Frente de Pueblos Originarios por la Defensa del Agua. **Argumentos**, (93): 241-259.

Data de submissão: 17/03/2022

Data de aprovação: 25/04/2022

PROJETO DE MACRODRENAGEM DA BACIA DO UNA E LUTA POR DIGNIDADE: UMA BREVE SÍNTESE DA REALIDADE SOCIAL DOS MORADORES DA BEIRA DO CANAL

*Eder Dutra do Carmo¹
Isaneide Rocha de Souza²*

Belém é entrecortada por ilhas, rios, igarapés que marcam a história da cidade. Por outro lado, na área urbana, as bacias tomam conta da paisagem. A relação da população amazônica com os rios vem desde nossos antepassados e ao longo do tempo sofre diversas modificações a partir da necessidade da população local. Diante desse quadro, este trabalho tem por objetivo fazer uma breve síntese sobre a realidade e os desafios enfrentados pelos moradores à margem do canal.

A política de reforma urbana nos proporciona compreender como um conjunto de acontecimentos que permitem a democratização do espaço urbano. Segundo Grazia de Grazia (2003, p. 53) a luta pela Reforma Urbana surge desde a década de 70 através dos movimentos sociais urbanos no qual trouxeram à tona um quadro de grandes desigualdades sociais. E assim, com o processo de redemocratização do país (década de 80), com o fim do Regime Militar, essa discussão ganhou força e cresceu em Belém a partir da organização da população nos movimentos sociais, especificamente os movimentos populares (Centros Comunitários, Associação de moradores, entre outros).

Todas essas reivindicações serviram para subsidiar os movimentos de base para que na década de 90, em Belém, o Projeto de Macrodrenagem da Bacia do UNA fosse aprovado e dado início a devida execução (PARACAMPO, 1996). A luta da população pela garantia de necessidades básicas é antiga, tais como: moradia, água, luz, esgoto, saúde, transporte, escola etc, principalmente

¹ Professor, militante das CEB's e do Movimento Negro. E-mail: eder72.marley@gmail.com

² Assistente Social, trabalha no Hospital Beneficente Portuguesa – Belém/PA. E-mail: ir.souza@hotmail.com

para os moradores da margem dos canais. Assim, este projeto configurou-se como um conjunto de atividades que promovem a abertura de grandes canais para o devido escoamento das águas tanto das chuvas quanto dos esgotos facilitando o processo de pavimentação como um todo (vilas, passagens, ruas, entre outros) que envolvem melhorias de bens e serviços que garantam a infraestrutura básica da cidade, evitando a insalubridade nos locais de moradia da população.

É importante destacar que, atualmente, depois de mais de vinte anos da implantação do projeto (1993-2004), observa-se muitos impactos positivos e negativos para a população local, conforme relatos de moradores que habitam à margem do canal da 3 de maio. Pois, apesar dos serviços de pavimentação da área, ainda ocorrem alagamentos das moradias, principalmente nos dias de fortes chuvas, devido a pouca atuação do poder público na manutenção do canal.

Diante desse desafio, é importante mencionar que o território é o espaço de vida do ser humano (Monken & Gondim, 2016). É nele que vão se construindo modos de vida, costumes, cuidados com a saúde, moradias, alimentação, entre outros. Com isso, é necessário construir uma proposta que consiga conciliar o acesso à garantia dos direitos daqueles e daquelas que vivem à margem do canal, pois há uma biodiversidade envolvida. Nessa direção, importa compreender que esse espaço, para a maioria dos moradores, configura-se como uma extensão do quintal, sendo ali o local onde se lava e estende a roupa, onde se planta e colhe, onde criam seus animais e também como estratégia social de lazer.

Cabe mencionar que é dali que muitos utilizam o conhecimento das plantas medicinais e curativas como uma forma de complemento ao direito à saúde. Assim, conforme Moken & Gondim (2016, p. 109): "conhecer o território vivo contribui para entender como as pessoas adoecem e como podem ter saúde (processo saúde-doença) e para identificar formas de organizar ações e serviços no enfrentamento aos problemas e às necessidades da população". É nesse lócus de vivência que as trocas de saberes ancestrais são tecidas como forma de organização e resistência popular. E, motivados num sentimento de pertença contra o valor absoluto da propriedade privada, somos levados a uma postura de vanguarda nos fronts de luta contra o capital imobiliário e pelo direito à moradia digna.

O levante popular em torno dos impactos socioespaciais da macrodrenagem na área urbana de Belém são inspiradores nesse processo, contudo faz-se necessário avançar tanto nas questões de organização social e comunitária como também na potencialização da participação social, os quais dão o caráter emancipatório do futuro mais humano para essa população que historicamente estão excluídos.

Nesse cenário de avanços e retrocessos se fez necessário ações organizativas mais eficientes tais como: Movimento da Periferia, criado pelos moradores do Bairro de Fátima que lutam pela garantia de direitos sociais da comunidade; o FMPBU (Frente dos Moradores Prejudicados da Bacia do UNA) que tem como foco de atuação a luta contra a violação dos direitos humanos ao saneamento básico e ambiental, ao ir e vir, à moradia digna, à saúde pública e, no mínimo, à própria dignidade humana; e o Movimento 28 de abril tendo como sua bandeira de luta o combate à violência policial contra a população jovem e negra da comunidade, vale lembrar que tal movimento surgiu a partir da morte de dois jovens negros e periféricos a partir da ação truculenta por policiais da ROTAM (Rondas Ostensivas Táticas Metropolitanas) ocorrido no referido dia que deu nome ao movimento no ano de 2019.

Atualmente os três movimentos como referências organizativas vêm lutando, cada um, dentro das suas agendas de reivindicação. O Movimento da Periferia traz como estratégia de resistência as redes de solidariedade com o mapa social da comunidade, por exemplo: apoio ao pequeno empreendedor (barbearias, vendas de comidas caseiras, açougues, entre outros), atividades de cultura e lazer, ações solidárias (distribuição de cadeiras de rodas, cestas básicas, etc.) e orientações gratuitas jurídicas feitas por moradores que tem a referida formação acadêmica. Todas essas ações são de extrema importância como estratégia de resistência por acreditar que os problemas das periferias e das quebradas a solução está nelas mesmas.

O movimento FMPBU vem travando uma luta dentro do judiciário paraense, através uma Ação Civil Pública Ambiental, ajuizada pela terceira Promotoria de Justiça e Meio Ambiente, Patrimônio Cultural, Habitação e Urbanismo de Belém. Tal processo é para que os meios institucionais: a Prefeitura Municipal de Belém (PMB) e a Companhia de Saneamento do Pará (COSANPA), sejam responsáveis pela conservação e manutenção do conjunto de obras do Projeto da Macrodrenagem da Bacia do Una³.

Já o Movimento 28 de Abril, por sua vez, através da realização de Círculos Culturais de Resistência, denunciando a lógica militar e sua ação sobre quem é o “suspeito”, uma vez que tal critério sempre cai sobre os jovens negros da periferia, devido os marcadores sociais impostos sobre eles. E, ao mesmo tempo, anunciando a cultura como mecanismo de memória e resistência, pois, não se gesta cidadania sem memória e história (FREIRE, 2000).

³ O Projeto de Macrodrenagem na Bacia do UNA compreende o conjunto de 17 canais de drenagem a céu aberto, galerias de drenagem subterrânea e 2 comportas, sendo considerado pelo Banco Interamericano de Desenvolvimento – BID como a maior reforma urbana da América Latina. Disponível em: <http://frentebaciadouna.blogspot.com/2013/11/a-maior-reforma-urbana-da-america.html>.

Diante da realidade vivenciada diariamente pelos moradores, que por sua vez, são resultantes da omissão do poder público através de uma atuação mínima do Estado, acredita-se que esses movimentos trazem uma rica experiência de mobilização e organização comunitária alinhados à educação popular de se contrapor às injustiças sociais e institucionais como instrumento de resistência reforçando a ideia de que a luta precisa ser contínua e constante por direitos e dignidade.

REFERÊNCIAS

FREIRE, P. **Pedagogia da Indignação**: cartas pedagógicas e outros escritos. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

GRAZIA, Grazia de. **Reforma urbana e gestão democrática**: promessas e desafios do Estatuto da Terra/organizadores, Luiz Cesar de Queiroz Ribeiro, Adauto Lucio Cardoso - Rio de Janeiro: Revan: FASE, 2003.

MONKEN, Maurício, GONDIM, Gracia Maria de Miranda. **Curso de Aperfeiçoamento em Educação Popular em Saúde**: textos de apoio / Organização de Vera Joana Bornstein [et al]. – Rio de Janeiro: EPSJV, 2016.

PARACAMPO, Vitoria. **Reforma Urbana**: macrodrenagem e participação popular / Vitoria Paracampo; ilustração de Milza Diniz – Belém: Ed. Universitária UFPA, 1996.

Frente dos Moradores Prejudicados da Bacia do Una. Disponível em: <http://frentebaciadouna.blogspot.com/2013/11/a-maior-reforma-urbana-da-america.html>. Acesso em: 06 nov. 2021.

Data de submissão: 18/05/2022

Data de aprovação: 23/05/2022

ECOLOGÍA POLÍTICA LA MICROPRIVATIZACIÓN HÍDRICA: UN BREVE ACERCAMIENTO A LA PERIFERIA DE LA CIUDAD DE MÉXICO

Oscar Adán Castillo Oropeza¹
Edgar Delgado Hernández²

RESUMEN

En este texto se presentan algunos avances de investigación sobre lo que definimos como ecología política de la microprivatización hídrica, a partir del acercamiento a algunos lugares de la periferia de la Ciudad de México. En ese sentido, se analiza con base en estadísticas oficiales y sistemas de información geográfica, cómo en la alcaldía Iztapalapa hay una correlación significativa entre la carencia del agua en la vivienda y la presencia de micropurificadoras/embotelladoras, las cuales usufructúan el sufrimiento hídrico de la población que vive en este lugar, que concentra el mayor número de hablantes de alguna lengua indígena. Finalmente, se define como éstos microactores privatizadores del agua, trazan los territorios de la escasez hídrica en la ciudad, particularmente en las zonas urbanas pobres.

PALABRAS CLAVE: Ecología política. Microprivatización del agua. Sufrimiento hídrico. escasez hídrica. Periferia urbana. Ciudad de México.

ECOLOGIA POLÍTICA E MICRO-PRIVATIZAÇÃO DA ÁGUA: UM BREVE OLHAR SOBRE A PERIFERIA DA CIDADE DO MÉXICO

RESUMO

Este texto apresenta alguns avanços de pesquisa sobre o que definimos como a ecologia política da micro-privatização da água, com base em uma abordagem de alguns lugares da periferia da Cidade do México. Neste sentido, com base em estatísticas oficiais e sistemas de informação geográfica, analisamos como no município de Iztapalapa existe uma correlação significativa entre a falta de água em casa e a presença de microfiltros/garrafas, que aproveitam o sofrimento hídrico da população que vive neste lugar, que concentra o maior número de falantes de uma língua indígena. Finalmente, define-se como esses microatores privatizadores de água traçam os territórios de escassez de água na cidade, particularmente em áreas urbanas pobres.

PALAVRAS-CHAVE: Ecologia política. Micro-privatização da água. Sofrimento da água. Escassez de água. Periferia urbana. Cidade do México.

¹ Doctor en Ciencias Sociales. Adscrito a la Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo, México. Correo electrónico: oscaradan68@gmail.com. ORCID: 0000-0002-3054-7993

² Maestro en Antropología Social. Adscrito al Centro de Investigación y Estudios en Antropología Social Unidad Regional Pacífico Sur, México. Correo electrónico: edgar.dh@outlook.com. ORCID: 0000-0002-9214-2705

1. LA ECOLOGÍA POLÍTICA DE LA MICROPRIVATIZACIÓN HÍDRICA

La ecología política de la microprivatización hídrica analiza cómo las autoridades representantes del Estado determinan el abasto desigual de agua en la ciudad y, en consecuencia, cómo provocan y legitiman institucionalmente el surgimiento de nuevos microactores privados, que lucran con el sufrimiento y la falta de agua (CASTILLO OROPEZA Y GAMBOA, 2020) de las poblaciones más pobres en las periferias urbanas, aquellas que hablan específicamente alguna lengua indígena o que tienen una ascendencia indígena directa. Es decir, ante el abandono institucional en cuanto a la falta de cumplimiento del derecho humano al agua, determinados agentes han creado un mercado local del agua embotellada a diferentes escalas (calle, colonia, barrio o alcaldía), con características propias, que venden el líquido a un costo accesible y, por lo tanto, representa una opción fácil para acceder al agua “limpia” o de “buena calidad” en estos lugares.

El proceso de microprivatización del agua implica una serie de arreglos institucionales formales/informales, entre las autoridades gubernamentales que son las encargadas de expedir los permisos para el establecimiento de las micropurificadoras/embotelladoras y cualquier persona que cumpla con los requisitos de infraestructura y sanidad para vender agua. Es común que dichos espacios destinados para la comercialización del agua formen parte de las viviendas y, en raras ocasiones, sean locales independientes (Ver **Figura 1**). En ese sentido, quiénes lucran con el agua son los mismos habitantes de aquellos lugares donde existe escasez y sufrimiento hídrico.

Figura 1. Micropurificadora/embotelladora de agua en la vivienda en Iztapalapa



Fuente: Google Earth, 2022.

Por otra parte, los agentes de la microprivatización del agua crean un mercado a partir del uso y apropiación del territorio, en el que llevan a cabo la venta del agua en diferentes tipos de vehículos, sobre todo camionetas, que transportan los garrafones de agua y acercan el producto a las familias. Es aquí donde se configura socioterritorialmente la significación y acción mercantilizadora del agua, el agua se convierte en una mercancía por la cual se debe pagar, no al Estado, sino a las o los dueños de las micropurificadoras/embotelladoras (Véase **Figura 2**).

Figura 2. Vehículo repartidor de agua embotellada en Iztapalapa



Fuente: Periódico El Diario, 2020.

Así pues, las micropurificadoras/embotelladoras son dispositivos sociomateriales, a partir de los cuáles se trazan y se reproducen los territorios del sufrimiento y la escasez hídrica en estos espacios (CASTILLO OROPEZA Y GAMBOA, 2020), no resuelven de fondo el problema de abastecimiento de agua, son una respuesta paliativa permitida por las instituciones del Estado y quiénes se encargan de ejecutarla en el territorio son diferentes actores privados, que son indispensables en la vida cotidiana de poblaciones pobres en las periferias de las ciudades, que además, como rasgo sociodemográfico principal son hablantes de alguna lengua indígena, como es el caso de la alcaldía Iztapalapa en la Ciudad de México.

2. MICROPRIVATIZACIÓN DEL AGUA EN ZONAS DE ASCENDENCIA INDÍGENA EN LA CIUDAD DE MÉXICO

La Ciudad de México (CDMX) se encuentra ubicada en el centro del país, la componen 16 alcaldías, entre ellas la alcaldía Iztapalapa. Este lugar, es conformado mayormente por asentamientos urbano-populares, por población llegó a vivir ahí de otros estados centrales del país como Puebla o Hidalgo, que se dedicaban al campo y con alguna ascendencia indígena, los cuales han aprendido permanentemente a vivir en la irregularidad e informalidad urbana.

Históricamente esta población ha experimentado la falta de agua en sus viviendas, a pesar de que la mayoría de los inmuebles no carecen de infraestructura hidráulica y están conectados a la red pública de abastecimiento de agua potable de la ciudad. Las autoridades locales intentan combatir este problema público a partir de prácticas irregulares e informales como el tandeo o el pipeo (DE ALBA, CRUZ et al., 2014)³. Sin embargo, hay poca atención en el papel que juegan las micropurificadoras/embotelladoras en la reproducción social del sufrimiento y la carencia hídrica en este lugar.

En ese sentido, de acuerdo con información del Directorio Estadístico Nacional de Unidades Económicas (DENUE) del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), en la Ciudad de México en 2020 hay un total de 2536 micropurificadoras/embotelladoras. De acuerdo con el Sistema de Información de Desarrollo Social de la Secretaría de Inclusión y Bienestar Social de la Ciudad de México, la alcaldía Iztapalapa, en 2020, tiene un nivel de marginación social “Muy alto” y en 2015 contaba con el mayor número de micropurificadoras/embotelladoras formalmente registradas, en total había 775. Posteriormente, cinco años después, en 2020 existen 931 micropurificadoras/embotelladoras, es decir, hubo un aumento del 20.1%. Además, encontramos que en este lugar también se concentra el mayor número de población que habla alguna lengua indígena, con un total de 5,696 personas (Véase **figura 3**).

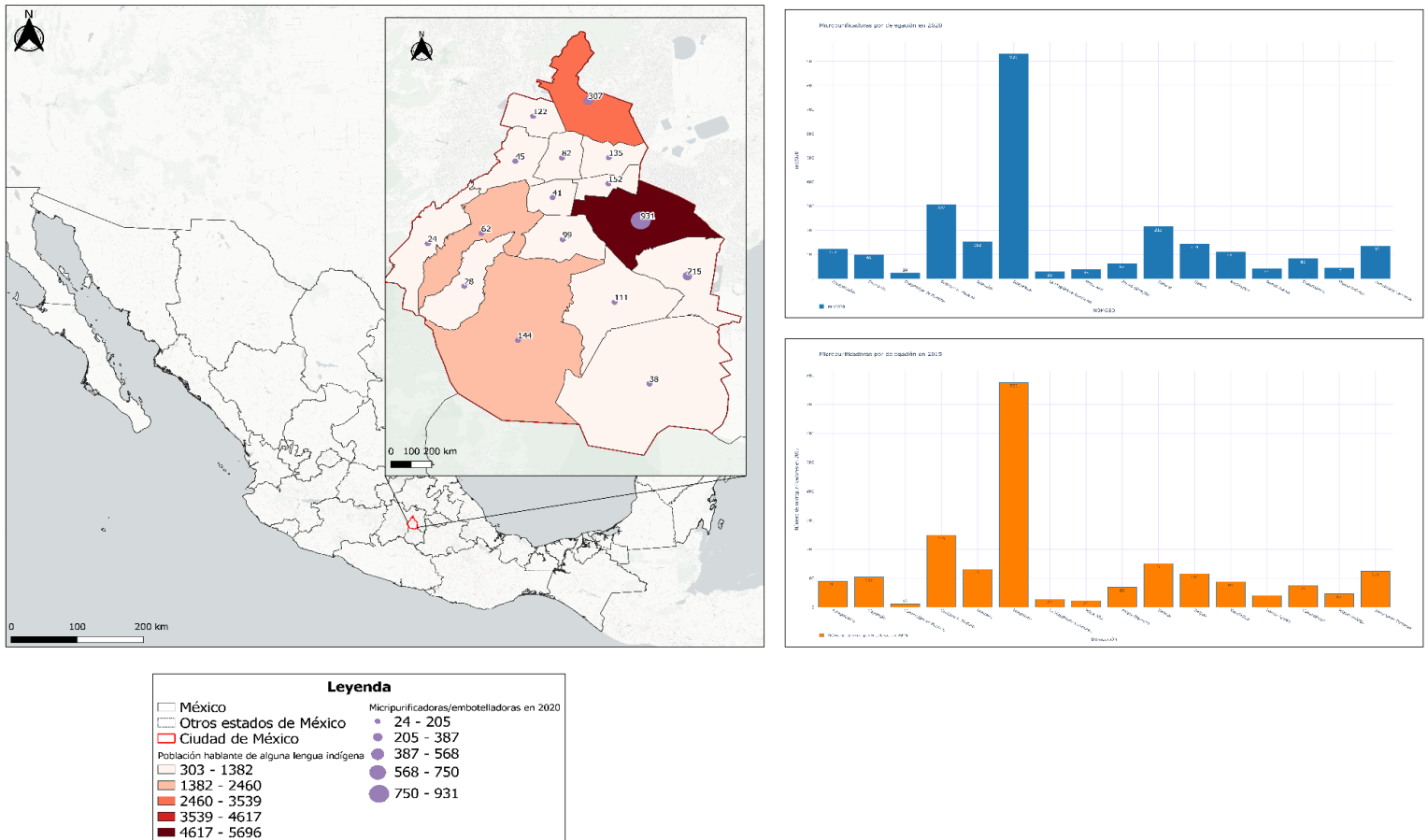
Algunas alcaldías siguen esta misma tendencia, por ejemplo, la alcaldía de Gustavo A. Madero contaba en 2015 con un total de 3,146 personas hablantes de alguna lengua indígena y, en el mismo año, se encontraban 249 micropurificadoras/embotelladoras, cifra que aumentó en 2020 a 307 micropurificadoras/embotelladoras, es decir, la presencia de estos establecimientos fue mayor, en 23.2%. En ese mismo tenor, se encuentra la alcaldía Tlalpan con 1,871 personas que hablan alguna lengua indígena y, en 2015, había en total de 116 micropurificadoras/embotelladoras, para 2020 era en total 144, también aumentaron en 24.1%

Ahora bien, la correlación significativa entre la presencia y aumento de las micropurificadoras/embotelladoras de agua y el mayor número de población hablante de alguna lengua indígena en estos lugares de la periferia urbana con un alto grado de marginación social, se puede explicar como un patrón espacial discontinuo de la precarización, abandono y usufructo

³ El tandeo y el pipeo son prácticas político-administrativas; la primera, refiere al manejo de la red de agua entubada a través de cortes a diversas zonas de la CDMX y en distintos horarios con el objetivo de aumentar la presión en la red y así distribuirla a un número mayor de habitantes o que la presión alcance para llegar a zonas de mayor altitud o distantes; la segunda, es la práctica de llevar agua por medio de pipas de agua a zonas con problemas de abastecimiento que están administradas por autoridades locales públicas o por agentes privados.

hídrico por parte de las instituciones del Estado y los microactores privatizadores del agua que, a través de sus pequeñas empresas, apaciguan la demanda del agua, aunque la escasez y el sufrimiento hídrico sea una constante espacio-temporal que enfrenta la población menos favorecida en la periferia de La ciudad.

Figura 3. Ubicación de micropurificadoras/embotelladoras y hablantes de alguna lengua indígena en la Ciudad de México.



Fuente: Elaboración propia con información del Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2021.

De igual modo, con este breve ejercicio no solo se refleja la aparición de nuevos actores privados que aprovisionan de agua a las poblaciones más marginadas y pobres de la ciudad, sino también quizá podríamos hablar de un tipo de racismo hídrico comandado desde las instituciones del Estado, porque es la periferia donde hay una mayor carencia de agua y se concentra más población indígena, la cual en cada período de elecciones gubernamentales las o los candidatos los miran como

clientela política. Entonces, el racismo hídrico se refiere a un proceso sociohistórico de exclusión hídrica hacía este tipo de población que habita en esos lugares de la ciudad.

REFERÊNCIAS

DE ALBA, F.; CRUZ, C.; CASTILLO OROPEZA, O. La informalidad en la hidropolítica: Elementos para estudiar el caso de la delegación Iztapalapa, México. En: **Estado y ciudadanía del agua. Cómo significar las nuevas relaciones**. México: UAM-C, 2014. p.31-65.

CASTILLO OROPEZA, O. A.; GAMBOA, J. A. H. Ecología política del sufrimiento hídrico. El caso del Aeropuerto Internacional Felipe Ángeles y el Frente de Pueblos Originarios por la Defensa del Agua. **Argumentos. Estudios críticos de la sociedad**, p. 241-259, 2020. ISSN 0187-5795

Data de submissão: 18/03/2022

Data de aprovação: 25/04/2022

HISTÓRICO DA OCUPAÇÃO DO BAIRRO BEIRA MAR, EM LÁBREA/AM: OS MORADORES E SUAS TRAJETÓRIAS

*Andriely Gadelha Vieira¹
Claudina Azevedo Maximiano²*

1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho é resultado de um projeto de iniciação científica (PIBIC jr.) realizado pelo Instituto Federal do Amazonas. A proposta desta pesquisa situa-se no contexto dos estudos antropológicos ligados aos povos e comunidades tradicionais da Amazônia. A cidade de Lábrea, localizada no interior do estado do Amazonas, na região conhecida como Médio Purus. Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Lábrea possui uma população estimada em 2019, de 49.069 habitantes. Dentre os diversos espaços sociais existentes na cidade, escolhemos o bairro “Beira Mar”, como objeto e espaço de pesquisa. O bairro é formado por palafitas, seus moradores dialogam diretamente com a dinâmica das águas. Tendo em parte do ano as casas praticamente submersas pelas águas do rio Purus, Ituxi e do igarapé Caititu.

O objetivo da pesquisa foi buscar narrativas que nos ajudassem a pensar historicamente no processo de ocupação que deu origem ao local conhecido como bairro “Beira-Mar”. Situa-se na perspectiva de tecer um diálogo antropológico, no sentido de identificar quem são os agentes sociais que vivem nesse espaço social, embora não seja oficializado como bairro, é efetivamente considerado bairro, por seus moradores. O trabalho de campo se pautou na busca de compreender a dinâmica histórica de ocupação do espaço social, a origem, as trajetórias e os enfrentamentos vividos pelos moradores, com destaque para questões relacionadas à pandemia da COVID 19.

¹ Técnica em Administração. Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas (IFAM). E-mail: gadelhaandrielly200@gmail.com.

² Doutora em Antropologia social pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Pesquisadora do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia e Observatório de Educação do campo/floresta e Indígena da Região do Médio Purus. Professora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas (IFAM). E-mail: claudina.maximiano@ifam.edu.br.

2. PROCESSO DE OCUPAÇÃO

Os dados aqui apresentados foram construídos a partir das narrativas dos moradores que retratam a vivência no lugar, visto que não há registros sobre o processo de ocupação da área de várzea localizada na frente da cidade de Lábrea. O bairro “Beira-Mar” é constituído por um conjunto numeroso de casas, as então chamadas palafitas. “Palafitas são habitações tradicionais da cultura ribeirinha cuja arquitetura pressupõe um diálogo com o ciclo das águas da região [...] (PEREIRA; SILVA; BARROS, 2011).

As famílias ocupam esse espaço social há cinco (5) décadas. Entre a narrativa dos primeiros moradores temos, Dona Clarice (1970), Sr. Edvar (1980), Dona Socorro (1980), Dona Francisca (1988), Dona Antônia (1993) e Dona Dulcilene (1993). Porém, o espaço não é reconhecido oficialmente como bairro, embora os moradores paguem impostos, não têm o retorno mínimo por parte do poder público. A falta saneamento básico tem sido um dos problemas enfrentados desde a ocupação, causando assim, um grande acúmulo de lixo, precariedade na rede de água potável, falta de iluminação, serviços essenciais, direito de cada cidadão que ali habita.

3. AS ENCHENTES

Como o bairro “Beira Mar” situa-se às margens do rio Purus, próximo a foz do igarapé Caititu, que desagua no Purus, é atingido diretamente pelas cheias, fenômeno conhecido na região como enchente. Pela importância desse fenômeno natural com impactos relevantes socialmente, decidimos inserir essa temática no contexto da pesquisa. Destacando historicamente, de acordo com a memória dos moradores as principais enchentes ocorridas no bairro. A Dona Maria, e o sr. Sandoval destacaram a enchente de 1997, onde todas as casas inundaram até mais ou menos acima da janela, e a maioria dos moradores se abrigou em um casarão que tinha em cima da escadaria. As cheias do rio provocam sempre preocupação e medo para os moradores. Existe uma tensão relacionada aos meses de janeiro, fevereiro, março e abril, pois são os períodos das cheias nos rios da região. No ano de 1997, a maior alagação até agora, atingiu até a marca acima das janelas das casas, segundo os moradores. Outras grandes cheias ocorreram nos anos de 2012, 2014, 2016 e esse ano, 2021.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A realização dessa pesquisa trouxe visibilidade a questões ligadas às políticas públicas de habitação, saneamento básico e planejamento da área urbana do município de Lábrea, sobretudo para a inexistência de políticas públicas relacionadas ao espaço social bairro Beira Mar, questões históricas e urbanísticas da cidade, a partir das narrativas dos moradores que ocupam esse espaço social há 50 anos. Do ponto de vista acadêmico, os resultados são relevantes para compreendermos o processo de ocupação e desenvolvimento social dos habitantes da cidade de Lábrea/AM. Registrar, a partir das narrativas dos moradores, o histórico desse espaço social, assim como trazer à tona os problemas e as possibilidades vivenciados pelos moradores, é uma contribuição singular, na perspectiva de provocar e iniciar um importante debate no âmbito da gestão pública.

Esse debate se amplia para temáticas como segurança pública, emprego/renda e problemas ambientais apresentados pelos dados desta pesquisa. Destacamos também a questão das enchentes, problema de ordem natural sofrido a cada ano e enfrentado com medidas paliativas pelos governos municipais ao longo das cinco décadas de ocupação. É necessário inaugurar um debate junto a essa comunidade, para se planejar uma política séria de moradia, visando a qualidade de vida das pessoas.

Nesse sentido as questões apontadas por este trabalho tocam o ontem (história) e o hoje (presente) da cidade de Lábrea e, nessa dinâmica, os resultados desta pesquisa se apresentam como um registro e, ao mesmo tempo, uma denúncia com relação à trajetória de vida dos moradores e o futuro desse espaço social, o bairro Beira Mar. Por fim, salientamos o aprendizado obtido ao longo dessa pesquisa, com destaque para o entendimento da importância de se entender o papel da administração pública no contexto da vida das pessoas e os impactos dessa ação para a qualidade de vida dos moradores de uma cidade. Nesse sentido, o presente estudo nos possibilitou a ampliação dos conhecimentos no diálogo entre a antropologia, a história e a área técnica da administração pública, o que é de fundamental importância para o futuro profissional na área da Administração.

REFERÊNCIAS

BARBOSA, S, PRESTES, A & SILVA, H. **Morar em palafitas**: Morar e sobreviver em casas de palafitas no município de Nhamundá/AM. Nhamundá, 2019.

PEREIRA, M.F, SILVA, M. A & BARROS, D. T. **Palafitas de Manaus**: relações entre natureza e cultura no espaço da cidade. Manaus, 2011.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Disponível em <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/am/labrea/panorama>. Acessado em 18 de jun. 2021.

Instituto Socioambiental. <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Paumari>. Acessado em 30 de jun. 2021.

PEREIRA, Marcelo. **Servidão Humana na Selva**: o aviamento e o barracão no seringal da Amazônia, Somanlu, ano 12, n.1, jan/jun, 2012. <https://www.caixa.gov.br/programas-sociais/bolsa-familia/Paginas/default.aspx>. Acessado em 14 de Jul. 2021.

Data de submissão: 26/03/2022

Data de aprovação: 20/04/2022

OS VENDEDORES DE PEIXES AMBULANTES: PRÁTICA TRADICIONAL, DESAFIOS E PERSPECTIVAS EM LÁBREA/AM

*Francisco Batista da Silva*¹
*Kaiky Junior Ferreira de Araújo*²
*Claudina Azevedo Maximiano*³

1. INTRODUÇÃO

O texto aqui apresentado versa sobre vendedores ambulantes de peixes, os peixeiros, na cidade de Lábrea, no Amazônias. É resultado de uma pesquisa de iniciação científica, no âmbito do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica aos estudantes de Ensino Médio (PIBIC Jr.) , realizada no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas (IFAM), campus Lábrea, por alunos do curso Técnico de Recursos Pesqueiros.

O município de Lábrea, locus de realização da pesquisa, localiza-se na região do Médio Purus, no estado do Amazonas. O município é cortado pelo rio Purus, o segundo maior rio em termos de área de drenagem do estado (MELO 2012). A pesquisa aqui apresentada como anteriormente mencionado foi realizada na cidade de Lábrea/AM, junto aos peixeiros, vendedores de peixe ambulantes, prática comercial, que faz parte do cotidiano da cidade, como uma das atividades da chamada economia informal que existe na cidade. O objetivo do estudo foi realizar um levantamento sobre os vendedores ambulantes de peixe, (peixeiros) incluindo ainda a verificação do trajeto feito por alguns desses vendedores pelas ruas da cidade, com o intuito de qualificar uma análise dessa prática na cidade e os impactos da pandemia da COVID-19 sobre essa categoria social. Um dos principais instrumentos para a coleta de dados foram o celular (*WhatsApp*) e caderno de campo utilizado para o registro das informações. A pesquisa teve duração

¹ Técnico em Recursos Pesqueiros, Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas. E-mail: fb27396@gmail.com.

² Técnico em Recursos Pesqueiros, Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas. E-mail: kaikyf484@gmail.com

³ Doutora em Antropologia Social, Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas. E-mail: claudinamaximiano@ifam.edu.br.

de um ano, foi realizada no período de agosto de 2020 a julho de 2021.

2. O PEIXEIRO NA CIDADE DE LÁBREA/AM

Nossa pesquisa aponta que a movimentação e atividade comercial desses agentes sociais acontece de forma diferenciadas. Então apontamos para três classificações: (1) o pescador/peixeiro que pesca e vende o pescado se deslocando pelas ruas de vários bairros da cidade; (2) peixeiros que compram os peixes e vendem em carrinhos, parados em pontos fixos; e (3) peixeiros que possuem um ponto fixo na cidade.

Quanto a origem dos peixeiros apontamos que eles têm origem diversas. Sobre os peixeiros/ambulantes, que vendem pelas ruas, verificamos que são também pescadores, diferente das duas outras categorias identificadas na pesquisa.

Durante o trabalho de campo acompanhamos alguns pescadores/peixeiros durante as vendas pelas ruas de alguns bairros. A venda acontece principalmente no período da manhã.

Os peixeiros enfrentam vários problemas com a venda do pescado, além das questões relacionadas à pandemia, esses trabalhadores esbarram na questão da conservação do pescado. A dificuldade apresentada por eles está ligada ao manuseio da caixa de isopor, que precisa ser constantemente manipulada (fazendo movimento de abrir e fechar), com o intuito de expor o produto (peixe) aos clientes. Conforme explicam esse tipo de armazenamento acaba impactando na qualidade do produto, e reduzindo assim sua durabilidade, que precisa ser muito bem conservado para que a venda possa ser concretizada.

A venda do pescado tem viabilizado diversas oportunidades, transcrevemos, a seguir, pequenos trechos de depoimentos de peixeiros, levando em consideração o que eles mais mencionaram em suas narrativas, “a sustentabilidade da família”, com a venda do pescado eles relatam sustentam suas famílias. Outro destaque, é que a maioria afirmou que gostam do que fazem, “faço o que eu gosto que é trabalhar com pescado” (Jari Ribeiro, entrevista 2021).

A partir das entrevistas realizadas com os peixeiros, listamos os peixes mais vendidos na cidade por eles: pacu (*mylossoma spp*); matrinxã (*brycon amazonicus*); Sardinha (*tripterodus spp*); surubim (*pseudoplatystoma spp*); jaraqui (*semaprochilodus spp*); mandi (*pimelodus spp*) (Santos, 2006). A tabela abaixo mostra as espécies de peixes mais vendidas e o período em que estão em maior quantidade, segundo o relato dos peixeiros, participantes desta pesquisa.

Tabela 1 - Espécie de Peixes mais vendidos em 2021 na cidade de Lábrea/AM

Espécie	Jan	Fev	Mar	Abr	Mai	Jun	Jul	Ago	Set	Out	Nov	Dez
Jaraqui												
Matrinchã												
Mandi												
Sardinha												
Pacu												
Surubim												

Fonte: Elaborada pelos autores.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A produção desta pesquisa aponta para a dinâmica da venda informal do pescado na cidade de Lábrea/AM. Os dados obtidos com essa pesquisa, apresentam-se como uma possibilidade de se fazer uma reflexão acadêmica, sobre um dos aspectos da cadeia produtiva do pescado no município, no caso, sobre a categoria peixeiros, análise e/ou levantamento que até então não havia sido realizada na região do Médio Purus.

Possibilitar academicamente a visibilidade desses sujeitos (peixeiros), pode resultar, quem sabe, em futuras adoção de políticas públicas, que certamente poderá impactar diretamente na vida desses agentes sociais, e conseqüentemente na melhoria do pescado, seja através da implementação de políticas de formação na área das boas práticas na venda do peixe, por exemplo.

Desenvolver essa pesquisa no contexto do curso Técnico em Recursos Pesqueiro, nos permite vislumbrar as possibilidades que o técnico em Recursos Pesqueiros pode nos proporcionar, faz-se necessário entender seu papel no processo de reflexão, proposição e implementação de políticas públicas que podem impactar diretamente na vida da comunidade, no âmbito das questões relacionadas a cadeia produtiva do pescado. Ao longo da pesquisa percebemos que as questões relacionadas a cadeia produtiva do pescado vão para além de uma

técnica, envolvem conhecimentos tradicionais e identidades coletivas, como é o caso dos pescadores (Almeida, 2010). Nesse contexto foi fundamental para o aprofundamento e aprendizado, nesse diálogo entre a antropologia e as técnicas da área de recursos pesqueiros.

REFERÊNCIA

ALMEIDA, Alfredo Wagner Bemo de. **Caderno de debates nova cartografia social -** Conhecimentos tradicionais e território na pan Amazônia. UEA edições, 2010.2.

GONÇALVES, C.; BATISTA, S.V. Avaliação do desembarque pesqueiro efetuado em Manacapuru, Amazonas, Brasil. **Acta Amazônica**. vol. 38 n°1, Manaus, 2008.

MELO, Edileuza Carlos de. **Controle dos fluxos fluviais de materiais em suspensão em diferentes ambientes climáticos na bacia do rio**. 2012.

SANTOS, Geraldo Mendes; FERREIRA, Efreim Jorge G; ZUANON, Jensen A. S. Peixes comerciais de Manaus, Manaus: Ibama/AM, 2006.

Data de submissão: 17/03/2022

Data de aprovação: 28/04/2022

CASAS DE FARINHA NA CIDADE DE LÁBREA/AM: PRÁTICAS TRADICIONAIS, DIÁLOGOS E CONVERGÊNCIAS ENTRE O RURAL E O URBANO

Erica Silva de Oliveira¹
Claudina Azevedo Maximiano²

1. INTRODUÇÃO

Esta pesquisa teve como objetivo principal fazer o levantamento das casas de farinha na cidade de Lábrea, com o intuito de mostrar que o fazer a farinha está presente na sede do município, em diálogo com a prática tradicional vivenciada nas comunidades, aldeias e sítios da região do Médio Purus.

A investigação teve seu início no ano de 2020, quando fomos surpreendidos com a pandemia de COVID19. Tal situação impactou diretamente nossas ações, sobretudo o trabalho de campo. Porém, mesmo diante desse desafio, conseguimos desenvolver as atividades, fazendo algumas alterações na metodologia e seguindo as orientações sanitárias estabelecidas pelos órgãos de saúde. Os dados aqui apresentados foram obtidos junto aos proprietários das casas de farinha, respeitando-se o distanciamento social. Desse modo, não foi possível realizarmos a observação participante dos momentos de produção da farinha e nem entrevistas longas. Grande parte dos contatos foi feito através das redes sociais e aplicativos como o *Whats.App*.

Destacamos que as casas de farinha da cidade não possuem visibilidade e não estão catalogadas ou registradas pelos órgãos oficiais que atuam nas políticas de apoio ao produtor rural. Nesse contexto se insere a importância e singularidade do trabalho apresentado neste catálogo.

¹ Técnica em Agropecuária pelo Instituto Federal de Ciência e Tecnologia IFAM- Campus Lábrea. E-mail: ericaoliveira20041@gmail.com

² Doutora em Antropologia social pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Pesquisadora do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia e Observatório de Educação do campo/floresta e Indígena da Região do Médio Purus. Professora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas (IFAM). E-mail: claudina.maximiano@ifam.edu.br

Nesta seção, trazemos uma breve reflexão sobre as casas de farinha e apresentamos um quadro-síntese sobre os proprietários, o endereço das casas de farinha, a origem do proprietário, a roça e o uso do produto final (ver Quadro 1). A ideia foi possibilitar a leitura e a visualização das casas no contexto urbano, assim como mostrar a relação dialógica entre a origem do proprietário, o conhecimento tradicional e a prática de produção de farinha, buscando apontar a relação singular entre os conceitos rural/urbano e vice-versa. Vale salientar que o resultado desta pesquisa apresenta os conceitos rural/urbano de forma complementar e não em oposição, quebrando a ideia de dicotomia rural/urbano, muitas vezes presente na literatura acadêmica.

A presença das casas de farinha no contexto urbano de Lábrea/AM nos aproxima das reflexões de Lefebvre (2006), que concebe o rural e o urbano como processos relacionais, isto é, que o limite entre o que se constitui como zona rural não possui uma fronteira tão rígida como imaginamos. Há uma relação dialógica, como fica evidenciado na casa de farinha comunitária no bairro Vila Falcão, por exemplo: é a casa da comunidade e não do bairro.

O conceito de comunidade é relacional, aproximando-nos do conceito clássico apresentado por Marx Weber (1991), que traz essa dinâmica da familiaridade, muito presente nas comunidades do interior da Amazônia, porém, aqui retratada no contexto urbano.

Com relação ao espaço amazônico, Rodrigues, Filho e Neto (2018, p. 263) afirmam:

Considerando as especificidades do espaço amazônico, entendemos que o rural-urbano necessita ser compreendido como **relação**, em razão da interpenetração, imbricamento e dialeticidade dos referidos processos. Por sua vez, o rural-urbano necessita ser apreendido também enquanto **condição** espacial, diante da necessidade de pensarmos a reprodução das relações sociais de produção no tempo histórico-geográfico [...]. (RODRIGUES; FILHO E NETO, 2018, p. 263)

Destacamos que as casas de farinhas podem ser consideradas unidades produtivas, nas cidades, em diálogos com a zona rural do município. Essa relação está pautada na dinâmica dos agentes sociais no processo de plantio da mandioca, base para a produção da farinha, como será possível observarmos no decorrer deste texto.

Catalogamos, na cidade, 14 (quatorze) casas de farinha, sendo que em 10 (dez) os proprietários têm suas origens ligadas a comunidades tradicionais da região do Médio Purus. Nesse sentido, os agentes sociais ligados às casas de farinha, assim como preconiza do Decreto 6.040, pertencem a

[...] grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa,

ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (Decreto 6.040, art. 3º, § 1º).

Registramos, enquanto um dado significativo, que uma das casas de farinha é comunitária, atendendo a um grande número de famílias do bairro Vila Falcão. Porém, devido à pandemia foi impossível realizarmos um trabalho de campo que apontasse o número exato de famílias que fazem uso dessa casa de farinha comunitária.

No Quadro 1, abaixo, apresentamos sinteticamente o levantamento das casas de farinha encontradas na cidade de Lábrea/AM:

Quadro 1 - Levantamento das casas de farinha da cidade de Lábrea/AM

Proprietário	Endereço da casa	Origem do proprietário	Roça	Uso do produto
1 - Maria Rosário de Oliveira	Rua José Rebouças, 2819 Bairro de Fátima	Comunidade Sepatini	Praia da Lábrea	- Consumo familiar - Venda do excedente
2 - Antônio Fernandes da Silva	Rua José Rebouças, 2809 Bairro de Fátima	Comunidade Cassianã	Praia da Lábrea	- Consumo familiar - Venda do excedente
3 - Antônio Rodrigues da Silva	Rua José Rebouças, 47 Bairro de Fátima	Comunidade Cassianã	Praia da Lábrea	- Consumo familiar - Venda do excedente.
4 - Maria da Conceição Oliveira da Silva	Rua 22 de outubro 547 Bairro da Fonte	Comunidade Lugar Espírito Santo	Várzea Caititu	- Consumo familiar - Venda do excedente
5 - Francisca Oliveira da Silva	Rua 22 de outubro, 691 Bairro da Fonte	Lugar Espírito Santo	Várzea Caititu	- Consumo familiar - Venda do excedente
6 - José Cavalcante de Moraes	Rua Santa Rita de Cássia, 1206 Bairro da Fonte	Comunidade Realeza	Várzea Caititu	- Consumo familiar - Venda do excedente
7 - Reginaldo Rodrigues Braga	Rua Don Florentino, 1154 Bairro da Fonte (Portelinha)	Lábrea	Várzea Caititu	- Consumo familiar
8 - Raimunda do Rosário Moreira da Silva	Rua Nova, 3686 Bairro Vila Falcão	Lábrea	Várzea Lago Preto	- Consumo familiar
9 - Rosenó Soares de Lima	Rua Nova, 3683 Bairro Vila Falcão	Lábrea	Várzea: Lago Preto	- Consumo familiar
10 - Raimunda Moreira dos Santos	Rua Nova, 3714 Bairro Vila Falcão	Lábrea	Várzea: Lago Preto	- Consumo familiar - Venda do excedente
11 - Raimundo Rosa da Silva	Rua Álvaro Maia, 223 Bairro de Fatima	Canutama	Várzea: Lago Preto	- Consumo familiar - Venda do excedente
12 - Raimundo Carlos Arruda de Souza	Rua Nova, 3491 Bairro Vila Falcão	Comunidade São João	Várzea: Lago Preto	- Consumo familiar - Venda do excedente.
13 - Casa de farinha da comunidade	Rua Nova Bairro Vila Falcão	Não foi possível catalogar	Várzea: Lago Preto	Não conseguimos informação.
14 - Delcicleide Teixeira de Amorim	Rua Alberto Marcondes, 2834 Bairro Pantanal	Comunidade Praia Alta	Praia da Lábrea	- Consumo familiar - Venda do excedente

Fonte: Elaboração própria

2. REFLEXÕES E APONTAMENTOS SOBRE AS CASAS DE FARINHA COMO PRÁTICA TRADICIONAL

Nos breves contatos com os donos das casas, durante o trabalho de campo, obtivemos a informação de que as casas de farinha têm como finalidade principal o atendimento das necessidades da família e, quando há excedente, realiza-se a comercialização. Nesse sentido, a produção de farinha nessas casas não se constitui como um fazer comercial, pois a casa de farinha pode ser considerada uma unidade de produção familiar, tendo como principal objetivo a manutenção da dieta alimentar da família, o que nos levar a refletir que a existência dessas casas de farinha está ligada ao fator cultural, hábitos alimentares tradicionais na Amazônia.

Para essas famílias, ter farinha em casa é fundamental. Não se come sem farinha. Destacamos, ainda, o gostar de fazer a farinha. A prática, o fazer a farinha, segue a tradição familiar, fazem como aprenderam com seus pais. Tal prática, é carregada de memórias, de histórias vividas em seus lugares de origem. Como bem nos diz Araújo (2016),

De certa forma direcionamos nosso olhar para uma atividade de subsistência que resistiu ao longo do tempo, que com suas mudanças e permanências chegou até nossos dias. Jogamos luz no imprescindível papel histórico da experiência, do “saber-fazer” dos mestres da farinhada no cotidiano de suas atividades, no envolvimento entre pessoas e coisas que juntos forjam, no amalgama desta relação, o processo histórico. (ARAÚJO, 2016, p. 337)

No que tange ao papel histórico da prática do fazer a farinha, consideramos singular a presença dessas casas de farinha na cidade de Lábrea/AM, como uma forma de garantir o resguardo de conhecimento tradicional. Atentamos também para a questão socioantropológica, pois essas casas se situam em ambiente urbano, enquanto espaço de troca de conhecimento. Nesse contexto singular, apontamos para a importância das casas de farinha na cidade, no sentido de ganharem destaque no contexto das políticas no município, tanto pelas instâncias ligadas ao apoio à produção da agricultura familiar, quanto pelas instâncias ligadas à cultura.

O apoio da Secretaria de Produção do Município e Instituto de Desenvolvimento Agropecuário do Amazonas (IDAM) são fundamentais para a continuidade das casas de farinha. Quanto às políticas culturais, destacamos a questão da educação patrimonial³ e cultural do município de Lábrea/AM, pois consideramos que as casas de farinha na cidade são espaços educativo-culturais.

³Educação Patrimonial constitui-se de todos os processos educativos formais e não formais que têm como foco o patrimônio cultural, apropriado socialmente como recurso para a compreensão sócio-histórica das referências culturais em todas as suas manifestações, a fim de colaborar para seu reconhecimento, sua valorização e preservação. Considera-se, ainda, que os processos educativos devem primar pela construção coletiva e democrática do conhecimento, por meio da

No decorrer desta pesquisa, e a partir das leituras que fundamentam a nossa análise, fomos percebendo que, no contexto dos conhecimentos tradicionais, as casas de farinha da cidade são espaços de troca de conhecimento e, portanto, são “pequenos museus” (ALMEIDA, 2018), que mostram a relação com a origem dos agentes sociais e a relação com suas identidades coletivas, em que a “relação entre aspectos materiais e imateriais forjadas no contato corpo/ferramentas que se complementam [...]” (ARAÚJO, 2016, p. 337).

O conhecimento tradicional se concretiza na troca de saberes, no modo de fazer a farinha, na forma de organização da casa, preparação e produção da farinha e de seus derivados, no repasse dos conhecimentos tradicionais ligados aos métodos de colheita e processamento da mandioca. Todo esse processo está embutido naquilo que entendemos como conhecimentos tradicionais. Tais conhecimentos são produzidos ao longo do tempo, através das experiências vividas e passadas entre as gerações.

Pensar as casas de farinha como espaços de conhecimentos tradicionais, como parte do patrimônio cultural da cidade e, ao mesmo tempo, como espaço de produção na linha da auto-sustentabilidade das famílias e comunidade, nos conduziu a problematizar o papel do Estado, através das agências públicas de apoio ao agricultor familiar, pois as famílias que possuem as casas de farinhas são pequenos agricultores.

A Lei 11.326, aprovada pelo Congresso Nacional e sancionada pelo Presidente da República, em 24 de julho de 2006, assim define o agricultor familiar:

Art. 3º Para os efeitos desta Lei, considera-se agricultor familiar e empreendedor familiar rural aquele que pratica atividades no meio rural, atendendo, simultaneamente, aos seguintes requisitos: I - não detenha, a qualquer título, área maior do que 4 (quatro) módulos fiscais; II - utilize predominantemente mão-de-obra da própria família nas atividades econômicas do seu estabelecimento ou empreendimento [...] (BRASIL, 2006).

Entretanto, percebemos, por parte dos poderes públicos, que as casas de farinha por nós investigadas são “invisíveis”. Não existe nenhum tipo de cadastro e/ou apoio para essas casas. Solicitamos informações ao IDAM e à Secretaria de Produção do Município de Lábrea, porém não obtivemos resposta da Secretaria de Produção; a resposta do IDAM, textualmente, diz: “Com os nossos cumprimentos e em atenção ao Ofício Circular nº 001/2021-GD/IFAM/LÁBREA, temos a informar que esta unidade Local não possui os dados solicitados ou seja não dispomos de cadastros

participação efetiva das comunidades detentoras e produtoras das referências culturais, onde convivem diversas noções de patrimônio cultural. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/343>. Acessado em: 24/06/2021.

de casas de farinha localizada na zona urbana deste município” (IDAM, 29/04/2021). Tal resposta apenas confirma o que os donos das casas de farinhas já haviam relatado: eles não estão cadastrados nessas agências.

Destacamos aqui a casa de farinha comunitária localizada no bairro Vila Falcão, que pertence aos moradores do bairro, que a classificam como “casa de farinha da comunidade”, remontando à prática do fazer comunitário, um espaço comum. Isso nos conduz à reflexão sobre que estamos classificando, neste trabalho de pesquisa, como um espaço de diálogo entre o rural e o urbano.

A existência de uma casa de farinha comunitária na cidade evidencia as continuidades entre o rural e o urbano, para a existência de uma relação dialógica, pautada nas práticas tradicionais que envolvem os agentes sociais, os quais, embora vivam na cidade de Lábrea, continuam mantendo viva a prática do fazer farinha pautada nas experiências passadas entre as gerações, a partir de suas vivências nas comunidades.

2.1. Relações de troca de conhecimento e as etapas de produção

O espaço social Casa de Farinha é predominantemente ocupado pela família extensa. Nas falas dos agentes sociais, percebemos que existe uma dinâmica de troca de conhecimento no momento da produção. Todos os moradores da casa, crianças, adolescentes e jovens, participam, de alguma forma, da produção de farinha. Em seis das 14 casas, foi confirmada a efetiva participação de crianças e adolescentes na produção da farinha.

Na casa da dona Maria do Rosário, por exemplo, seus netos participam na colheita, lavagem, descascamento, ralação e peneiramento. A mesma coisa acontece com as famílias do Sr. José Cavalcante, da Dona Maria da Conceição, da Dona Raimunda do Rosário, do Sr. Raimundo Carlos Arruda. Na casa de farinha da comunidade, as crianças de adolescentes também participam. Quanto à casa de farinha comunitária da Vila Falcão, não foi possível identificarmos o número de famílias que fazem uso da casa e, por conseguinte, não identificamos a dinâmica de envolvimento das famílias no processo de produção da farinha.

A partir desses dados, podemos afirmar que a prática de fazer farinha na cidade de Lábrea é uma prática familiar, que traduz o contexto sociocultural da roça, enquanto prática familiar e comunitária, a partir de conhecimentos tradicionais que vão sendo reproduzidos a partir de uma relação de troca familiar.

2.2 Da roça para casa de farinha: troca de saberes e produção de conhecimento

A produção de farinha é uma atividade coletiva, que envolve a família e outras pessoas próximas ao núcleo familiar ou da comunidade. Durante nossa pesquisa, fomos informados de que as famílias fazem a roça, cujo plantio (roça/maniva)⁴ acontece nos meses de junho e julho; algumas famílias afirmaram colher entre os meses dezembro a fevereiro.

Reafirmamos que a ideia da roça expressa a maneira de viver e de ser no interior da Amazônia. Segundo Almeida (2006),

[...] Essa designação polissêmica, mais que uma referência aos tratos culturais ou, num sentido restrito, ao plantio de mandioca e ainda uma divisão sexual e etária do trabalho, expressa uma certa maneira de viver e de ser; mais que um modelo de relação antrópica com recursos escassos, compreende um estilo de vida que vai desde a definição do lugar dos povoados, passando pela escolha dos terrenos agriculturáveis e dos locais de coleta, de caça e de pesca[...] (ALMEIDA, 2006, p. 31-32).

Os donos das casas de farinha trouxeram, em suas falas, o processo de colheita da mandioca, relatando sua complexidade. O Sr. Roseno afirmou que “é bem trabalhoso, pois enquanto algumas pessoas arrancam e cortam a maniva os outros vão *decotando*” (Grifo nosso - expressão utilizada para indicar o ato de cortar a mandioca). Quando terminam esse processo, levam a mandioca para a casa de farinha, deixando-a de molho em torno de uns três dias, conforme relato do Sr. Roseno:

Em torno de seis pessoas, levam a maniva até o local do plantio já cortadas. Para fazerem a plantação, três pessoas fazem a cova e as outras três fazem a plantação da maniva. Durante o crescimento da roça roçamos para que a erva daninha não atrase o desenvolvimento da mandioca. Ao chegar o período de arrancar a mandioca, cerca de 10 pessoas fazem o trabalho. Eu vou cortando a maniva e outros cinco ficam arrancando, e os outros quatro decotando. Logo depois do trabalho realizado carregamos para deixar de molho. Depois de três dias, já mole, a mandioca e descascada, e depois levada a massa para a casa de farinha, e logo depois prensada e torrada (SR. ROSENO. 04/05/2021).

No caso do Sr. Roseno, após o amolecimento, a mandioca é descascada e depois a massa é levada de canoa para a casa de farinha. Outros donos da casa de farinha disseram que, após a colheita, levam a mandioca direto para a casa de farinha na cidade e lá a deixam de molho e fazem todo o processo para a produção da farinha.

A troca de saberes e a produção de conhecimento se dá a partir da vivência da roça. Nesse sentido, temos como exemplo a fala de Dona Maria do Rosário (03/2021), destacando a

⁴ Segundo Maia (2018, p. 228), “A carta L191 – maniva demonstra ‘maniva’ como a variante mais incidente em todas as localidades, todavia observa-se que a variante ‘roça’ apenas tem ocorrências entre as localidades do Purus”.

participação de seus netos no plantio e colheita da mandioca: “Alguns dos meus netos participam na produção da farinha como: arrancando, descascando, participam também na ralação e peneiramento”. A prática do aprender fazendo é algo inerente à lógica da produção do conhecimento tradicional. É dessa forma que se garante a (re)produção cultural para o grupo social, com um conhecimento que perpassa as gerações.

2.3 Impactos da pandemia sobre as atividades nas casas de farinha

Quando consultados sobre os impactos da pandemia sobre as atividades na casa de farinha, os agentes sociais que participaram da pesquisa responderam que o combustível - no caso, a gasolina - ficou muito mais caro. Eles usam o combustível no deslocamento para as roças, que ficam nas praias e região de várzea do igarapé Caititu. Nesse deslocamento, utilizam o motor rabeta,⁵ movido por gasolina.

Como a atividade nas casas de farinha é desenvolvida pela família, não houve impacto quanto à participação das pessoas no processo produtivo. Sobre os cuidados com o uso de máscara e distanciamento social, eles não tiveram problemas, pois o trabalho é realizado pela própria família, não havendo pessoas de fora envolvidas na produção da farinha.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A identificação das casas de farinha na cidade e a sua importância enquanto elemento que faz parte do universo dos conhecimentos tradicionais presente no município foi um exercício de pesquisa importante no processo de possibilitar uma discussão acadêmica sobre o tema no contexto do Instituto Federal do Amazonas, destacando a prática do plantar a roça e fazer a farinha, elemento importantíssimo na tradição alimentar do Amazonas e singularmente de Lábrea/AM.

Esta pesquisa dá visibilidade às casas de farinha, bem como dá lugar à memória e à reprodução cultural de uma prática tradicional no contexto Amazônico, contribuindo para trazer um debate importante sobre os conhecimentos tradicionais; ao mesmo tempo, dá à academia a oportunidade de visualizar algo que está tão presente no cotidiano e ao mesmo tempo tão distante da reflexividade acadêmica.

As casas de farinha, na cidade de Lábrea/AM, além de serem lugares da memória, são também espaços de produção e sustentabilidade de um número significativo de famílias. A partir da

⁵ Motor rabeta é um tipo de motor utilizado em pequenas embarcações, canoas, muito utilizado na região do Purus.

casa de farinha se produz um dos principais alimentos da cesta básica dos labrenses, a farinha, assim como se destacam os subprodutos, tais como: tapioca, bolo de massa puba, farinha de tapioca e carimã, que “é feito da massa da mandioca, para fazer mingau para crianças”. Assim, destacamos a importância de que as instituições públicas de apoio aos pequenos produtores, agricultores familiares, incentivem a referida produção.

Os resultados de nossa pesquisa evidenciam a necessidade de valorização das casas de farinha como parte dos espaços de expressão da cultura local, pois elas são escolas vivas, pequenos museus, espaços de (re)produção da cultura local, portanto espaços de conhecimento. Nesse sentido, afirmamos a necessidade de políticas públicas ligadas à questão do patrimônio cultural material e imaterial no município, para que se efetive a valorização desses espaços.

A realização desta pesquisa nos proporcionou ampliação de conhecimentos sobre a dinâmica da produção da farinha inserida no contexto urbano. Os conhecimentos antropológicos que nortearam nossa metodologia nos possibilitaram pensar a importância das casas farinhas na cidade de Lábrea e, ainda, perceber a complexidade de conhecimentos e relações atrelados a essa prática tradicional, os quais são de singular importância para a ampliação do crescimento acadêmico, especialmente na área das Ciências Agrárias.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Berno de. Mapas e museus: uma nova cartografia social. **Cienc. Cult.** v.70, n. 4. São Paulo, out./dez. 2018. Disponível em: <http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php>. Acessado em: 17/06/2021.

ARAÚJO, Francisco Evandro de. As coisas e os homens: casas de farinha, cultura material e experiências do cotidiano das farinhadas. **Temporalidades.** Ed. 22, v. 8, n. 3, set./dez. 2016.

BRASIL. **Decreto 6.040**, de 7 de fevereiro de 2007. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br>. Acessado em: 17/06/2021.

BRASIL. Lei 11.326, de 24 de julho de 2006. Estabelece as diretrizes para a formulação da Política Nacional da Agricultura Familiar e Empreendimentos Familiares Rurais. **Diário Oficial da União**, 25/07/2006.

INSTITUTO de Desenvolvimento Agropecuário e Florestal Sustentável do Estado do Amazonas. **Ofício circular nº 009** - LBR/2021. Lábrea, AM: IDAM, 29/04/2021.

INSTITUTO de Desenvolvimento Agropecuário e Florestal Sustentável do Estado do Amazonas. Identidades, territórios e movimentos sociais na Pan-Amazônia. In: MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo; ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Populações tradicionais**: questões de terra na Pan-Amazônia. Belém: Associação de Universidades Amazônicas, 2006. p. 60-69.

LEFEBVRE, H. **A produção do espaço**. Trad. Grupo "As (im) possibilidades do urbano na metrópole contemporânea". Belo Horizonte, UGMG, 2006.

MAIA, Edson Galvão. **Atlas linguístico do sul amazonense - ALSAM**. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem. 2018.

RODRIGUES, Jovenildo Cardoso; SOBREIRO, Filho José; OLIVEIRA Neto, A. O rural e o urbano na Amazônia metropolitana: reflexões a partir de Ananindeua, Pará. **NERA**, ano 21, n. 42, p. 256-280, Dossiê, 2018.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. vol. I. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Universidade de Brasília. 1991.

Data de submissão: 12/04/2022
Data de aprovação: 20/04/2022

COMUNIDADES RIBEIRINHAS E VIOLAÇÃO DE DIREITOS: A MAIOR SEDE É POR JUSTIÇA SOCIAL

*Brenda da Silva Salazar¹
Maria Vitória Costa Fernandes²
Rafaela de Jesus de Oliveira da Silva³
Soleane Ferreira Inajosa⁴
Eunápio Dutra do Carmo⁵*

1. INTRODUÇÃO

O município de Breves, localizado na Ilha do Marajó, sendo este o maior Arquipélago Marítimo Fluvial do mundo, sempre foi palco de anos de exploração, marcada não somente por uma exploração desenfreada de seus recursos naturais, mas também com o descaso social aos povos tradicionais que habitam a região, tendo em vista que essas comunidades sofrem com graves problemas ambientais e sociais, em decorrência da falta de políticas públicas, responsáveis por desenvolvimento social e político.

Os povos tradicionais, mais precisamente as comunidades ribeirinhas, que habitam a região que constitui mais da metade da população total do município, dados do último censo realizado em 2010 pelo IBGE, apontam que Breves/PA apresentam um Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) equivalente a 0,503, sendo considerado baixo em relação a escala que corresponde 0 a 1, sendo assim o município é um dos oito municípios Marajoaras que encontra-se no ranking de 50 piores IDHs do Brasil.

Diante disso, o Programa Rede de Comunidades Ribeirinhas (PRCR), foi de extrema importância no papel de incentivar e assessorar essas comunidades, tendo em vistas as ações desenvolvidas por intermédio do programa como oficinas de informação e formação, reuniões de

¹ Graduanda em Licenciatura em Língua Portuguesa – LETRAS – Campus Universitário do Marajó Breves – CUMB – Programa Rede de Comunidades Ribeirinhas – PRCR. E-mail: brendasalazar201241@gmail.com

² Graduanda em Licenciatura em Língua Portuguesa – LETRAS – Campus Universitário do Marajó Breves – CUMB – Programa Rede de Comunidades Ribeirinhas – PRCR. E-mail: vitoriacfernandes15@gmail.com

³ Bolsista do Ensino Médio – Campus Universitário do Marajó Breves – CUMB – Programa Rede de Comunidades Ribeirinhas – PRCR. E-mail: rafaelajesusoliveira15@gmail.com

⁴ Graduanda em Serviço Social – Campus Universitário do Marajó Breves – CUMB – Programa Rede de Comunidades Ribeirinhas – PRCR. E-mail: Soleaneferreira29@gmail.com

⁵ Professor Adjunto do Curso de Serviço Social - Campus Universitário do Marajó Breves - CUMB - Programa Rede de Comunidades Ribeirinhas. E-mail: eunapiodocarmo@gmail.com

trabalho e elaboração de projetos que foram pensadas com o intuito de proporcionar a participação social e o engajamento social, o que permitiu que essas comunidades pudessem se organizar coletivamente. Portanto, ao longo deste resumo serão apresentadas algumas discussões acerca dos problemas enfrentados por essas comunidades e as ações realizadas pelas mesmas para a mudança desse cenário de desigualdade que se encontram para assim promover a participação e engajamento social na luta por direitos.

2. METODOLOGIA

Este trabalho foi realizado nas comunidades ribeirinhas Intel I, Intel II e Magebreas, localizadas às margens do Rio Parauaú no município de Breves/PA à 1 hora da zona urbana, estas comunidades são formadas aproximadamente por 50 famílias que sobrevivem da venda e troca de recursos extraídos da natureza, assim como benefícios do governo como o Bolsa Família, no entanto, os mesmos encontram-se em situação de vulnerabilidade social. A metodologia utilizada para a realização deste trabalho ocorreu por meio da pesquisa documental, bibliográfica e de campo, que se deu pela entrada dos bolsistas no PRCR, tendo como base relatórios e entrevistas semiestruturadas, uso de referências teóricas, do mesmo modo, as pesquisas de campo realizadas mensalmente as comunidades que foram essenciais para facilitar o acesso a informações apresentadas neste resumo.

3. RESULTADOS E DISCUSSÕES

As comunidades ribeirinhas sofrem frequentemente com problemas que assolam o seu cotidiano como a falta de acesso a políticas públicas básicas como saúde, educação e saneamento, uma das maiores dificuldades em levar o abastecimento às zonas rurais é o custo, desigualdade social, moradias irregulares, saneamento básico, principalmente pela distância e escassez de recursos nesses locais. Segundo a Organização Mundial da Saúde – OMS, o saneamento “é o controle de todos os fatores do meio físico do homem, que exercem ou podem exercer efeitos nocivos sobre seu bem estar físico, mental e social”, sendo assim as políticas de saneamento são essenciais para promover uma melhor qualidade de vida e habitação para as populações.

De acordo com os dados do Observatório do Marajó (2020), 57% da população do município de Breves/PA reside na zona rural e 43% reside na zona urbana, na qual é importante ressaltar que 77% desta população não tem acesso ao serviço de abastecimento de água por rede geral de distribuição, sendo a zona rural a mais prejudicada. Deste modo, é importante ressaltar que

as políticas pensadas para a Amazônia têm como caráter correspondente questões desenvolvimentistas, ou seja, voltadas para o acúmulo de capital de forma rápida, ocasionando em uma produção intensiva que tem como consequência a intensificação do processo de exploração dos recursos naturais, resultando em um processo contínuo de degradação ambiental e social.

Nesse sentido, a falta de um planejamento a longo prazo para as comunidades tradicionais tem como consequência o seu histórico de exclusão social, fato este ligado aos anos de exploração decorrente ao ciclo da borracha, ciclo do arroz e ao ciclo da madeira, com isso, observa-se que esta região, rica em sua biodiversidade passou por um longo processo de desestruturação e degradação ambiental e social. Através disso, essas comunidades vêm enfrentando diversos problemas relacionados à falta de políticas públicas de desenvolvimento social e político, dentre esses problemas o mais comum é a falta de saneamento básico adequado, e para essas comunidades, essa falta de saneamento desencadeia outros fatores ligados à exclusão social, que violam diretamente seus direitos.

Dentre os problemas enfrentados pelos povos ribeirinhos, tem-se por exemplo, a questão da Água vivenciada por eles, visto que os mesmos fazem o uso diário das águas dos rios, tanto para a sua própria locomoção quanto para a sua subsistência através do consumo de peixes oriundos da pesca artesanal, ademais, sendo este um percurso estratégico para a locomoção de grandes embarcações, os rios acabam sendo poluídos por grandes quantidades de combustíveis e também sendo contaminada com lixos jogados pela população das embarcações.

Além disso, as moradias na zona urbana possuem pequenos esgotos direcionados aos rios sem qualquer tipo de tratamento, o que proporciona o aumento da contaminação das águas que posteriormente serão águas consumidas pela população ribeirinha ocasionando doenças e infecções para aqueles que fazem seu consumo diário, ocasionando mais problemas, haja vista que devido à ausência de políticas pública, não há posto de saúde a disposição dessas comunidades, e quando possuem, não existem profissionais disponíveis e muitas das vezes esses postos ficam apenas fechados. E segundo Amaral *et al.* (2003), se a população tiver uma água de qualidade, será reduzida metade de infecções e doenças e assim evitando enfermidades.

Devido aos longos períodos de invisibilidade social, os moradores ali presentes por muito tempo acreditavam que não faziam parte do município, acreditando que estavam ali apenas sob responsabilidades dos donos das empresas madeireiras. Com a entrada do programa de extensão nas vilas, pode-se perceber que essas comunidades compreendem o atual contexto social que

vivenciaram durante esses longos anos de exploração, e com isso, começaram a se organizar para lutar por seus direitos e contra as mazelas que estavam sendo submetidas.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nota-se que muitos dos problemas e dificuldades vivenciadas pelas comunidades tradicionais são ocasionados pela falta de políticas públicas, que negligencia tudo aquilo que é seu por direito. Através desta exclusão, as comunidades procuram meios que ajudem a manter a sua sobrevivência diante de tanta invisibilidade, se submetendo muitas vezes a anos de exploração que causa ainda mais a desigualdade social. Doenças adquiridas pelo consumo da água de rio que contém dejetos humanos e de animais pela falta de uma água potável é apenas um dos diversos problemas enfrentados por eles diariamente.

Contudo nota-se que, com o auxílio do Programa Rede de Comunidades Ribeirinhas (PRCR), as comunidades estão se movimentando, compreendendo seus direitos e buscando por eles, para mudar essa realidade que os aflige por muitos anos, criando estratégias, planejamentos e mecanismos que possam solucionar esses problemas, de maneira que eles possam ter acesso aos seus direitos básicos. Buscando sua visibilidade e a inclusão social, que lhes foram negadas ao longo de todos esses anos.

REFERÊNCIAS

AMARAL, L. A.; NADER FILHO, A.; ROSSI JUNIOR *et al.* (2003) Água de consumo humano como fator de risco à saúde em propriedades rurais. **Revista Saúde Pública**, v. 37, n.4, p. 510-514, 2003. Disponível: <https://doi.org/10.1590/S0034-89102003000400017>

OMS – Organização Mundial da Saúde [World Health Organization]. Disponível em: http://www.who.int/water_sanitation_health/es/. Acesso em 24 de setembro de 2021.

O Marajó com Coronavírus e a Pandemia da Desigualdade. **Campanha de Comunicação Ribeirinha: Égua Do Corona**. Observatório do Marajó. 09 de setembro de 2020. Disponível em: www.observatoriomarajo.org/wwwlute semfronteiras.org. Acesso em: 2021-10-15

SIIS – Sistema de informações de indicadores sociais do Estado do Pará. Abrangência: Breves. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/saude/9221-sintese-deindicadores-sociais.html>. Acesso em: 21 de setembro de 2021

Data de submissão: 16/03/2022

Data de aprovação: 01/05/2022

A MEDIAÇÃO CULTURAL NO ATENDIMENTO PSICOSSOCIAL AOS IMIGRANTES E REFUGIADOS NA PERSPECTIVA DAS TRABALHADORAS DE UM CENTRO DE REFERÊNCIA DE ASSISTÊNCIA SOCIAL

Clefaude Estimable¹
Gisely Pereira Botega²

RESUMO

Este artigo tem como objetivo compreender os sentidos atribuídos por profissionais de psicologia e serviço social de um Centro de Referência de Assistência Social (CRAS) à mediação cultural no município de Florianópolis, em Santa Catarina. Adotou-se a entrevista semiestruturada como procedimento de coleta de dados. A análise dos dados se deu pela perspectiva da análise de práticas discursivas, compreendida, conforme Spink (2013), como uma prática social, dialógica e que implica a linguagem em uso. Entre os principais resultados, observou-se que a mediação cultural tem um papel importante para as trabalhadoras do CRAS, auxiliando nas questões que envolvem línguas, costumes e crenças no atendimento aos imigrantes e refugiados. Dessa forma, a mediação cultural pode se apresentar como possível solução através de uma escuta qualificada para melhor conhecer e acolher essas pessoas.

PALAVRAS-CHAVE: Mediação Cultural. Imigrantes. Refugiados. CRAS.

CULTURAL MEDIATION IN THE PSYCHOSOCIAL CARE OF IMMIGRANTS AND REFUGEES FROM THE PERSPECTIVE OF THE WORKERS OF A SOCIAL ASSISTANCE REFERENCE CENTER

ABSTRACT

This article aims to understand the meanings attributed by psychology and social work professionals from a Reference Center for Social Assistance (CRAS) to cultural mediation in the municipality of Florianópolis, Santa Catarina. The semi-structured interview was adopted as a data collection procedure. Data analysis was carried out from the perspective of the analysis of discursive practices, understood, according to Spink (2013), as a social and dialogic practice that involves language in use. Among the main results, it was observed that cultural mediation plays an important role for CRAS workers, helping with issues involving languages, customs, and beliefs in the care of immigrants and refugees. In this way, cultural mediation can present itself as a possible solution through a qualified listening to better understand and welcome these people.

KEYWORDS: Cultural Mediation. Immigrants. Refugees. CRAS.

¹Acadêmico do curso de Psicologia da Universidade do Sul de Santa Catarina (Unisul). E-mail: estimablecleff@gmail.com

² Doutora em Educação – UFSC. Professora Titular do curso de Psicologia na Universidade do Sul de Santa Catarina (Unisul).

1. INTRODUÇÃO

Neste trabalho, os leitores encontrarão os termos imigrantes e refugiados com a finalidade de diferenciar esses dois vocábulos que, ao mesmo tempo, fazem parte de uma só população: aqueles que saem de seus países de origem. Nesse sentido, ressalta-se também a importância da mediação cultural que se dá no acolhimento a esses sujeitos. Há uma diferença legal crucial entre os dois termos, além dos significados que existem entre eles.

De acordo com a agência da Organização das Nações Unidas (ONU), uma definição para refugiados estaria relacionada à proteção no direito internacional: são consideradas pessoas que estão fora do seu país de origem por temor de perseguição, conflito, violência ou outras circunstâncias que perturbem seriamente a ordem pública, tendo obrigatoriamente a “Proteção Internacional”, a exemplo dos sírios e venezuelanos (ACNUR, 2018). A palavra imigrante, por sua vez, é compreendida como um processo voluntário, e se aplica às pessoas que pretendem fixar residência permanente no país acolhedor, como por exemplo no caso dos haitianos (o que não impede que esses imigrantes passem por dificuldades ou situação de vulnerabilidade). Como explica a agência da ONU (ACNUR, 2018), misturar os conceitos de refugiados e imigrantes pode enfraquecer o suporte a essas populações, em especial tratando-se de um momento em que refugiados precisam ainda mais dessa proteção. Para isso, conforme Grajzer (2018, p. 23), “os refugiados são sempre migrantes”, no sentido de que são pessoas que se encontram fora de seus países de origem, “embora nem todo migrante seja necessariamente um refugiado”.

Segundo a autora, foi em 1932 que o governo brasileiro lidou “pela primeira vez com a chegada dos refugiados oficiais, no caso, os assírios, encaminhados pela Liga das Nações (1919) e pelo Escritório Internacional Nansen para Refugiados” (GRAJZER, 2018, p. 90). Ainda conforme Silva (2013 apud GRAJZER, 2018, p. 91), “a Constituição de 1946, por sua vez, fundamenta os interesses relativos à ativa incorporação do imigrante pelo trabalho”, estabelecendo-se assim o Instituto Nacional de Imigração e Colonização (INIC). Diante disso, visando enfatizar a importância da mediação cultural e linguística no acolhimento dos não nativos, optou-se por utilizar os dois termos, apesar da diferença que há entre eles.

São várias as instituições religiosas, não governamentais e serviços públicos que se preocupam com o acolhimento dessa população aqui em Florianópolis, em Santa Catarina, dentre elas: Pastoral do Imigrante, Grupo de Apoio a Imigrantes e Refugiados (GAIRF), Defensoria Pública

da União (DPU) e o Centro de Referência de Atendimento ao Imigrante (CRAI), que se localizava no centro cidade. Sobre este último, vale ressaltar que foi o segundo centro especializado criado do Brasil. Depois de São Paulo, Florianópolis foi a segunda capital do país a contar com esse tipo de serviço, mas o trabalho durou pouco mais de um ano e meio, e foi fechado no segundo semestre de 2019. Tinha-se uma expectativa de que o CRAI se tornasse uma política pública de Estado dentro da Assistência Social - o que, infelizmente, não ocorreu.

A partir disso, os imigrantes e refugiados na cidade tiveram que buscar, principalmente, o serviço nos CRAS do município. Sendo que três desses atendem o maior número dos imigrantes e refugiados: CRAS Trindade, CRAS Capoeiras e o CRAS Centro, sendo este último o local onde essa pesquisa foi realizada. O CRAS Centro é um das dez ferramentas dentro da Política de Assistência Social de Florianópolis que atende os respectivos territórios: Centro, José Mendes, Morro da Mariquinha, Monte-Serrat, Mocotó, Prainha, Morro da Queimada, Jacatá, Ticotico, Morro do Céu, Ângelo La Porta, Nova Trento e Morro da Cruz. Atualmente conta com uma equipe formada por dez profissionais, sendo uma coordenadora (psicóloga), duas técnicas administrativas, uma psicóloga, quatro assistentes sociais, uma profissional de serviço gerais, uma educadora, três estagiários do curso de Psicologia e uma estagiária que realiza o Cadastro Único (CadÚnico).

Vale destacar que grande parte desses territórios são considerados periféricos, com exceção da região central, onde reúne pequenos, médios e grandes comércios, além dos estabelecimentos públicos, casas e edifícios residenciais.

De acordo com Santos (2006, p. 229), entende-se território como um lugar político, ou seja, uma área do município ou do estado pertencente a um grupo, já que “desse modo a despesa pública ganha um perfil largamente desfavorável à solução de problemas sociais e locais”. O ilustre geógrafo brasileiro Milton Santos, especialista nos estudos de urbanização dos países em desenvolvimento, voltou sua atenção para o conceito de território no sentido de que este possui múltiplas dimensões e sentidos (SANTOS, 2006). Desse modo, como ressaltam Lima e Yasui (2014, p. 594), “a relação entre a produção de cuidado e o território no qual este cuidado é exercido é também uma questão central para a atenção psicossocial” e para a garantia de direitos.

Diante disso, para entender a organização do Centro de Referência de Assistência Social, é fundamental “considerar as diferentes lógicas do território, seus recursos, suas potencialidades, suas linhas de captura” (LIMA; YASUI, 2014, p. 594). É sob esta luz do que se pode compreender tanto o território quanto o lugar como espaço banal e irreduzível: “[...] de um lado acolhem os vetores da globalização, que neles se instalam para impor sua nova ordem, e, de outro lado, neles se produz uma

contraordem, porque há uma produção acelerada de pobres, excluídos, marginalizados” (SANTOS, 2001p. 218 apud LIMA; YASUI, 2014, p. 594).

O Centro de Referência de Assistência Social, visto como um ambiente regulamentado para a acolhida das demandas sociais de pessoas em situação de vulnerabilidade e risco social, é considerado a porta de entrada do Sistema Único de Assistência Social (Suas). O mesmo oferece programas como o Cadastro Único, coordenado pelo Ministério da Cidadania (MC) e no Distrito Federal (DF), que identifica famílias brasileiras de baixa renda, sendo obrigatoriamente utilizado para seleção de outros programas e benefícios sociais, tais como: Programa Bolsa Família, Tarifa Social de Energia Elétrica, Carteira do Idoso, Isenção de taxas para concursos públicos, Telefone Social, Aposentadoria para segurado facultativo sem renda própria que se dedique exclusivamente ao trabalho doméstico em sua residência, entre outros (SECRETARIA DE DESENVOLVIMENTO SOCIAL, 2020).

Percebe-se, com a criação do Sistema Único de Assistência Social, uma nova forma de conceber a assistência social enquanto política pública. A política é constituída pelo Suas, tendo a Lei nº 8.742, de 7 de dezembro de 1993, a Lei Orgânica (LOAS), como norteadora que garante a proteção contra toda forma de exclusão social, tais como a velhice, a doença, a adversidade e as privações (CRUZ; GUARESCHI, 2014). O Suas dispõe de serviços em níveis de complexidade: Proteção Social Básica (onde estão localizados os CRAS) e Proteção Social Especial (onde existem os serviços de média e alta complexidade). Neste caso, conforme Cruz e Guareschi (2014) sobre a política de assistência, o Suas propõe a implantação do Programa de Atenção Integral à Família (PAIF), que é um serviço continuado de proteção social básica desenvolvido nos Centros de Referência de Assistência Social (CRAS).

Uma vez que os imigrantes e refugiados frequentam o CRAS, surgem novas demandas como presença de intérprete nas suas línguas maternas, o que gera uma importante mudança, dadas pelo fato de que não são lusófonas. Dessa maneira, evidenciou-se a necessidade de conhecer como se dá a mediação cultural no contexto de acolhimento integral aos imigrantes e refugiados, bem como as implicações subjetivas desse processo.

Além disso, outros estudos mostram que a tomada de europeus em outros continentes causou o maior fluxo migratório forçado devido aos conflitos, violações dos direitos e desastres naturais. Conforme o historiador Gomes (2019, p. 34), a escravização no Brasil “foi uma tragédia humanitária de proporções gigantescas”, sendo que os escravos foram arrancados de seu continente e da cultura onde nasceram. Desde o tráfico negreiro transatlântico vindo, especialmente de Luanda (capital de Angola), de Moçambique, da Guiné-Bissau e de Cabo Verde, ao chegar no Rio de

Janeiro, em Salvador (Bahia) e em Recife, os africanos foram trazidos ao Brasil em condição desumana pelos portugueses.

A partir de então, a migração de italianos e alemães chegou também ao Brasil, especialmente no sul do país, entre o final do século XIX e início do século XX. Diante disso, a migração ganha relevo, prestígio e importância a partir das comunidades agrícolas onde o trabalho, a posse e domínio da terra estavam intrinsecamente associados à capacidade de manter e explorar a propriedade, bem como ao fenômeno da transmissão do legado aos descendentes. Este recorte da história, cultura e linguística no contexto migratório possibilita a ampliação do olhar para a compreensão das possíveis condições que atravessam os imigrantes e refugiados. Com esse objetivo em vista, estuda-se os principais desafios encontrados no processo migratório em diferentes países do mundo e verifica-se nesta pesquisa, em sintonia com Grajzer (2018), que a migração não é uma experiência única, mas que há diferenças e semelhanças entre cada relação no que diz respeito ao seu contexto sócio-histórico-cultural.

Há de se perceber que existem dois tipos de migração: a migração forçada ou involuntária e a migração voluntária. Segundo Martins-Borges (2013), a migração involuntária se dá em consequência dos desastres ambientais, guerras e perseguições políticas, étnicas e culturais. A autora enfatiza que estas partidas não planejadas, muitas vezes não são desejadas contrariamente à imigração voluntária, de forma que os sujeitos são frequentemente tomados por sofrimento psicológico diretamente relacionado ao evento traumático pelo qual foram submetidos no período pré-migratório e imigratório, tais como tortura, violências, testemunhar e sofrer massacres, vivenciar a morte de parentes e amigos, dentre outros (MARTINS-BORGES, 2013).

A exemplo disso, podemos destacar o ano de 2011, um ano após o terrível terremoto que devastou o Haiti, no qual o Brasil conheceu um novo fluxo migratório. Segundo os dados da Polícia Federal (PF) (CAVALCANTI et al., 2019), havia cerca de quatro mil haitianos morando no território brasileiro. Esses dados foram atualizados em 2018, pela PF que registrou 106.475 (cento e seis mil e quatrocentos e setenta e cinco) haitianos que já contavam com registro de longa permanência no país. Os haitianos compõem atualmente o maior coletivo de imigrantes no mercado formal de trabalho no Brasil. O estado de Santa Catarina teve a movimentação mais significativa desses trabalhadores, nos últimos anos, estando Florianópolis entre as cinco cidades com mais admissões. A migração, a exemplo de outros fenômenos socioculturais, registra forte correlação com marcadores linguísticos, históricos, sociais, étnicos e políticos.

Desse modo, compreender a diáspora e o deslocamento sociopolítico requer esforço e abertura para acolher todas essas pessoas provenientes de diferentes países da África, América Latina e do Caribe, sem eliminar suas bagagens culturais que constituem suas identidades. O desenvolvimento produzido pela sociedade capitalista, ancorado particularmente na economia e nas relações entre patrão e empregado, em quem detém o capital e quem detém a força de trabalho, propiciou um progresso considerável na ampliação tecnológica e resultou, em certa medida, no bem-estar de boa parte da sociedade atual. Por outro lado, permitiu que grande parte das populações ficassem de fora desse processo de desenvolvimento, gerando grandes desigualdades sociais e econômicas, além da exploração abusiva dos recursos naturais.

Diante disso, vimos como esse sistema provocou também extremos de privação e pobreza para grande parcela da população, parcela esta que estatisticamente possui os maiores índices gerais de desigualdade social. Homens, mulheres e jovens dos continentes africano, latino-americano e da região caribenha como parte desses índices, se veem muitas vezes sem possibilidades para agir diante da miséria que vivenciam, e tentam assim fugir, atravessando as fronteiras em busca de uma vida melhor, com mais dignidade e segurança.

A chegada dos haitianos e venezuelanos nos últimos anos ao Brasil justifica a crescente onda de imigração no país, tanto que é considerado como o maior fenômeno migratório da década no Brasil, segundo dados decorrentes do levantamento nacional feito pelo Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR, 2018). Os últimos dados atualizados que evidenciam tanto a situação global de violação dos Direitos Humanos mais básicos, quanto a situação de abandono e rejeição de pessoas refugiadas e migrantes, demonstram a falta de resposta dos Estados e, inclusive, a estagnação da humanidade.

O Relatório Tendências Globais estima que houve em 2018 um aumento de novos deslocamentos forçados, totalizando um número de 13,6 milhões (treze milhões e seiscentos mil) de pessoas que fugiram dos seus países por conflitos e perseguição (ACNUR, 2018). Ainda, dos países considerados “desenvolvidos”, constatou-se que esses acolheram apenas 16% dos refugiados, sendo que 6,7 milhões (seis milhões e setecentos mil) de refugiados recorreram aos países considerados menos desenvolvidos (ACNUR, 2018).

No contexto nacional, observou-se um aumento de quase 100% dos atendimentos realizados no ano de 2015, superando o número total de novos cadastros de estrangeiros em comparação ao ano de 2014, sendo a população haitiana a maior expressão desse incremento (GRUPO DE APOIO A IMIGRANTES E REFUGIADOS EM FLORIANÓPOLIS E REGIÃO, 2015). O relatório do

Grupo de Apoio a Imigrantes e Refugiados em Florianópolis (GAIRF) de 2015 expõe ainda que os novos imigrantes são pessoas vindas principalmente de Gana, Senegal, Haiti e Venezuela, especificamente em decorrência do agravamento das condições de vida após o terremoto de 2010 e a situação sociopolítica na Venezuela. Cabe ressaltar também, em Florianópolis, a chegada de refugiados sírios, imigrantes de países do Mercosul (como da Argentina) e de outros países sul-americanos. O relatório também analisa que os grupos de imigrantes citados se inserem em atividades laborais subalternizadas, de mais baixa remuneração:

Não obstante muitos destes migrantes, como os haitianos, por exemplo, possuem elevada escolaridade e qualificação técnica e profissional. Esta dissociação entre a formação e a inserção laboral caracteriza o migrante de uma forma geral, e o haitiano em nosso país de maneira específica (GAIRF, 2015, p. 23).

Assim, diante do significado histórico e socialmente construído sobre o que possa vir a ser a migração e considerando as diferenças culturais e subjetivas vivenciadas pelos imigrantes e refugiados, em especial a complexidade que envolve aqueles em condição de privação de língua, a presente pesquisa investigou quais os sentidos atribuídos por profissionais de psicologia e serviço social do Centro de Referência de Assistência Social do Centro de Florianópolis à mediação cultural no acolhimento psicossocial aos imigrantes e refugiados. Foi utilizado, como guia para o embasamento dos estudos, o olhar da Psicologia Social. A pesquisa objetivou conhecer as perspectivas das profissionais do CRAS Centro de Florianópolis, identificar como ocorre o processo de atendimento psicossocial aos imigrantes e refugiados em situação de vulnerabilidade, descrever as dificuldades enfrentadas pelas profissionais de psicologia e assistência social no atendimento aos imigrantes e refugiados, e mapear o uso da mediação cultural pelas profissionais de psicologia e assistência social no atendimento a essas populações.

2. MÉTODO

Foram realizadas quatro entrevistas individuais, sendo duas delas com psicólogas e outras duas com assistentes sociais do Centro de Referência de Assistência Social do Centro de Florianópolis/SC, por meio da plataforma Google Meet, de forma a garantir ambientes adequados para evitar ruídos e preservar a privacidade de cada participante. Foi utilizado, como instrumento de coleta de dados, a entrevista semiestruturada.

Esta pesquisa se caracteriza como qualitativa, uma vez que objetiva “conhecer as percepções das profissionais acerca da situação-problema” (LEONEL; MOTTA, 2007, p. 108). Para o registro dos dados, as entrevistas foram transcritas na íntegra pelo pesquisador. Após a transcrição, os dados

foram analisados pela perspectiva da análise de práticas discursivas, compreendida, conforme Spink (2013,p.36), como “uma prática social, dialógica, que implica a linguagem em uso”, ou seja, coloca em relevo a produção de sentido no cotidiano, de forma que a produção de sentido é tomada, portanto, como um fenômeno sociolinguístico. De acordo com Spink (2013, p. 36), dar sentido ao mundo é “uma força poderosa e inevitável na vida em sociedade”, estando em sintonia com os objetivos e pressupostos da pesquisa.

3. ANÁLISE, RESULTADOS E DISCUSSÕES

Os resultados foram apresentados conforme a visão de cada participante e sua trajetória profissional, de acordo com as principais categorias de análise. A pesquisa buscou uma aproximação com a multiplicidade das realidades vivenciadas pelas profissionais do CRAS Centro. Com o objetivo de compreender os sentidos atribuídos por profissionais do CRAS frente à mediação cultural no acolhimento psicossocial aos imigrantes e refugiados, procurou-se abordar, de modo particular, tanto os elementos comuns aos casos, como aqueles que, independentemente da sua profissão, se deu sua contribuição, porém sem fugir ao escopo da pesquisa. Sendo assim, destacaram-se duas grandes categorias importantes no que se refere aos relatos das participantes

3.1 O CRAS e o acolhimento psicossocial aos imigrantes e refugiados: entre dificuldades e possibilidades

Em relação à primeira categoria, foram identificados elementos de análise que emergiram a partir dos questionamentos acerca das dificuldades encontradas no atendimento, principalmente sobre as questões da tradução relativas à língua e cultura. Sob essa perspectiva, Saussure (2006, p. 16-19), considera “a língua como um meio de comunicação de todos os falantes”, e ao mesmo tempo compreende que esta é necessária para estabelecer certas considerações, pois a “língua vai muito além de ser apenas um objeto de uso dos falantes”. Assim, a língua e a linguagem tornam-se ferramentas úteis para acolher e atender os usuários do CRAS.

Percebe-se que, apesar de imigrantes e refugiados apresentarem demandas específicas, não há um atendimento adequado para suas realidades. As participantes comentaram, de modo geral, que além da dificuldade com o idioma, existem também outros impasses no que diz respeito à burocracia, pois as profissionais não têm conhecimento da legislação para auxiliar no acesso à documentação pessoal e muito menos da forma de ingresso dessa demanda em outros órgãos. Em concordância com Martin-Borges (2013), a cultura pode ser compreendida como lugar de construção da linguagem

simbólica do sujeito; isso significa que a língua também é parte integrante de seu desenvolvimento psíquico.

A dificuldade na comunicação e a falta de conhecimento de questões de reprodução social do país de origem trazem como consequência para as profissionais o inconveniente de visualizar os limites que se colocam na linha tênue entre submissão e violência. Tudo isso gera sofrimento psíquico tanto para as profissionais como também para os usuários imigrantes e refugiados. Sendo assim, em face de tal dificuldade, orientamo-nos no sentido da psicologia intercultural (DAURE; REYVERAND-COULON; FORZAN, 2014).

De acordo com Saussure (1997 apud VICENZI, 2009, p. 3), a língua é definida como “social em sua essência e independente do indivíduo”. Seguindo , percebe-se que a cultura e a língua (idioma) são pedras angulares nas quais repousam todas as estruturas para acolher, atender e acompanhar as demandas trazidas pelos imigrantes e refugiados. Nesse sentido, segundo Kupiec, Neitzel e Carvalho (2014), a mediação cultural circula em torno da necessidade do acesso. As autoras consideram que a mediação possui um valor simbólico que interfere no jogo cultural no qual estamos inseridos, ou seja, busca trazer de forma explícita a noção de acessibilidade. Nessa perspectiva Neste sentido, uma das entrevistadas comenta: “A maior dificuldade é a língua, percebo que as mulheres são mais prejudicadas, elas têm mais dificuldades para aprender o português, às vezes tento falar com os imigrantes utilizando Google Tradutor, mas não funcionou, pois cada um entende uma coisa diferente” (ENTREVISTADA X).

Diante disso, a falta de comunicação com as mulheres imigrantes nos faz perceber que as mulheres são mais vulneráveis, o que leva a questionar sobre como essas mulheres são/foram tratadas diante das barreiras linguísticas e culturais por serem, em geral, a maioria composta por mulheres negras imigrantes. Além da violência contra a mulher, as profissionais enfrentam a mesma dificuldade na análise da relação das famílias com as crianças e adolescentes. Nessa lógica , Daure, Reyverand-Coulon e Forzan (2014) enfatizam a falta de formação dos psicólogos e dos trabalhadores da assistência social adicionada à escassez de políticas públicas destinadas a favorecer o acolhimento do imigrante e seus descendentes.

Sendo assim, para as profissionais os desafios são variados, enfrentados em diversos contextos, conforme relatado numa das entrevistas:

A dificuldade no acesso ao direito, falta de uma política voltada a essa população imigrante, o idioma, tudo isso aumentam as dificuldades na compreensão das questões sociais que os imigrantes estavam vivendo”[...], por estar fora dos seus países de origem sem tirar na realidade deles, mas procurar entendê-los e acolhê-los

sem ser invasiva, e nem menos compará-los com a realidade que eles encontram aqui no Brasil. (ENTREVISTADA XX)

A fala da entrevistada TAL permite perceber como os atendimentos ocorreram nos CRAS, e ao mesmo tempo nos mostra uma visão específica sobre o papel da mediação cultural, quando se fala de atendimento a pessoas de outras nacionalidades. Por esse ângulo, nota-se que existem mais dificuldades do que possibilidades, de forma que isso pode inclusive prejudicar o trabalho das profissionais do CRAS pela falta de condições para suportar mais esta grande demanda, já que o mesmo CRAS é uma porta de entrada para o atendimento a outras demandas vinculadas às políticas públicas, tais como saúde, educação e moradia

Conforme relata, sua maior dificuldade/barreira é a comunicação, visto que se sente pouco capacitada para qualificar o serviço para essa população: “já que o direito social para os brasileiros é precário, imagina que para os imigrantes, deve ser pior ainda”. Conforme a participante, à época em que começaram a chegar mais demandas dos usuários imigrantes, “a ex-coordenadora criou um grupo de mulheres mães imigrantes, sobretudo mães haitianas. Era uma forma de acolher essas mães imigrantes haitianas que procuravam o serviço no CRAS”. (ENTREVISTADA XX).

No entanto, no que se refere à capacitação para as profissionais do CRAS, somente no final de 2019 que o Poder Público passou a ter um olhar diferenciado sobre essa questão. A participante comenta que surgiu uma oportunidade para se capacitar, porém não foi possível por questões pessoais. Disse que no início se sentia carente no trabalho. Ela lembra ainda que seu primeiro contato com os imigrantes foi no CRAS, até então não havia trabalhado com essa população. Segundo Martins-Borges (2013), contextos culturais diferentes podem gerar lacunas na comunicação cujas consequências poderão ser relevantes para o perfil de utilização dos cuidados em saúde disponíveis.

A entrevistada relatou ainda outros desafios, como por exemplo, o acesso aos direitos, a falta de uma política voltada à população, a questão da língua, a compreensão deles sobre a situação que estavam vivendo, a realidade social dos usuários, de seus países de origem e da cultura, a preocupação em acolhê-los sem ser invasiva, a realidade vivenciada aqui, entre outros. Tanto que tomou como exemplo o atendimento a “muitas mães haitianas que não falam o português, sempre elas dependem de uma outra pessoa ou do marido para traduzir, e às vezes é difícil compreender o que estas pessoas vivem realmente”. (ENTREVISTADA XXX).

As possibilidades de melhoria do serviço para o acolhimento dessas demandas poderiam passar por uma formação continuada, com cada serviço tendo um profissional de referência para

questões de imigrantes e refugiados. Por exemplo, os grupos de fortalecimento de vínculos entre mães imigrantes representavam possibilidades de acolhimento, pois ao acolher ainda permitem que os imigrantes se conheçam e criem uma rede entre eles. Esta discussão permite observar, por meio da transparência das profissionais, que ao se adaptar ao modo de atendimento do fluxo migratório nos últimos anos, percebe-se uma falha na implantação de política pública e linguística para essa população. Nesse sentido, afirmou a entrevistada:

É no CRAS Centro que encontrei mais angústia, o fato que não recebi a capacitação para lidar com imigrantes e refugiados, tive que procurar, aproximar-me com outras entidades que trabalham com esta temática, por exemplo, a UFSC, a Pastoral do Migrantes, assim os alunos da UFSC nos auxiliaram muito, mas isso foi uma iniciativa própria. (ENTREVISTADA XXX, 2020)

Além disso, quanto à sensação de insegurança expressa por ela e o medo constante de não ser compreendida no dia a dia diante das dificuldades, ela teve que atravessá-las na ausência da mediação cultural no acolhimento psicossocial aos imigrantes e refugiados: “da minha parte quando tinha um mediador cultural ao meu lado, me sentia mais segura, pois sabia que tinha alguém que repassava as informações para os usuários e vice-versa” [...] (ENTREVISTADA XX)

No que diz respeito à adaptação do serviço do CRAS diante da burocracia e precariedade, observa-se elementos como violência ao direito, falta de uma atividade cativante e o cuidado para com os usuários imigrantes e refugiados. Os autores Daure, Reyverand-Coulon e Forzan (2014, p. 7) apontam que a: “escolha de trabalhar com famílias de origens diversas se justifica pelo desejo de construção de um modelo aplicável a famílias em situação multicultural, independentemente das culturas”. Neste sentido, X relatou: o trabalho social dentro do CRAS atualmente, vai muito contra, não só nas questões que se referem aos imigrantes, mas de todos os cidadãos do território pela atual política, ou seja, para qualquer cidadão, qualquer usuário que vai acessar o serviço.

Uma outra entrevistada xxxx ressaltou ainda que as principais dificuldades encontradas são “a língua e questões culturais”, principalmente com os haitianos, pois alguns falam apenas o crioulo. Nota-se pelas falas da assistente social que além da língua e cultura, existe uma outra barreira (a burocracia da própria política de assistência) que pode, segundo ela, “prejudicar o seu trabalho”. Isto é visível no fato de que não há uma rede para encaminhar os imigrantes quando surge uma demanda que o CRAS não consegue responder, como comentado por ela sobre situações nas quais o imigrante fala: “tenho uma semana para ser despejado da minha casa por falta de recurso”. (ENTREVISTADA XXX).

3.2 Mediação cultural e clínica intercultural com imigrantes e refugiados

No que se refere a como ocorrem os atendimentos com imigrantes e refugiados, “precisa ter muita paciência e bom senso para compreendê-los. Isso significa que deve ir devagar, e precisa de muita paz, ou seja, disponibilizar um espaço de troca de experiência e de escuta” (ENTREVISTADA XX). A narrativa de mais uma entrevistada ilustra, dessa forma, experiências interessantes vivenciadas no acolhimento desses usuários que reúnem elementos importantes para pensar numa psicologia mais inclusiva, incluindo fatores de proteção e de risco.

A participante ainda relatou que “gostaria de trabalhar com essas mulheres imigrantes e refugiadas”(ENTREVISTADA XX). Em concordância com Martins-Borges, Jibrin e Barros (2015), trata-se de uma oportunidade para o estabelecimento de parcerias, vínculos, troca de experiências e debates conjuntos acerca das políticas atuais no que diz respeito ao acolhimento de imigrantes e refugiados.

Durante a entrevista, ao ser questionada sobre o uso e a prática da mediação cultural, a resposta dela revelou um cenário geral dos cuidados que o pesquisador teve para com as participantes dessa pesquisa, e comentou: “Este cuidado com as profissionais e com os imigrantes e refugiados que procuram o serviço é um trabalho muito acolhedor, um trabalho muito ético, é uma contribuição para aprendizagem, eu me sentia acolhida com outros sujeitos também”. (ENTREVISTADA XXX)

Verifica-se, a partir dessa fala, um processo de humanização, em concordância com Chauí (2008) e Kupiec, Neitzel e Carvalho (2014), ao ressaltarem que o processo de humanização dos seres humanos define-se pela cultura e que esta é a invenção de uma ordem simbólica que permite ao sujeito atribuir à realidade novas significações. Segundo as autoras, a cultura constitui-se como invenção da relação com o outro, sendo concebida como uma ação que conduz à plena realização das potencialidades de alguma coisa ou de alguém, fazendo brotar, frutificar, florescer e cobrir de benefícios.

Neste sentido, ao fazer o mapeamento sobre o uso da mediação cultural conforme objetivado, nota-se que ela/entrevistada ocupa um espaço fundamental no acolhimento aos imigrantes e refugiados. Martin-Borges et al. (2015) ressaltam que em 2014 a Clínica Intercultural teve uma ótima oportunidade de participar da primeira Conferência Nacional sobre Migrações e Refúgio (COMIGRAR), organizada pelo Ministério da Justiça, na qual abordaram a questão

migratória no Brasil, a fim de se tornar possível o desenvolvimento de uma política capaz de olhar para as questões sociais de hoje.

De modo geral, as proposições dessa Conferência giraram em torno de ações de sensibilização de equipes de gestores e profissionais, principalmente das áreas da saúde, assistência social e educação, bem como da população em geral sobre os processos de migração e refúgio, como uma forma de aperfeiçoar os meios de informação e divulgação acerca do funcionamento dos sistemas de saúde e social brasileiros. A partir daí, conforme o relato dos autores acima citados, foi criado um banco de intérpretes a fim de garantir a mediação linguística e cultural, em função da Clínica Intercultural inserir-se no âmbito da atenção psicológica, pois as proposições e os debates são frequentemente atravessados pelas questões de saúde mental e a inclusão social. As narrativas levantam questões pertinentes às precariedades e a forma como ocorreram os atendimentos aos usuários imigrantes e refugiados; assim, não é necessário dizer para que serve a mediação cultural, basta pensar em como seria o atendimento sem a mediação que manteve a comunicação entre profissionais e usuários estrangeiros.

Dialogando ainda com o antropólogo americano Geertz (1978, p. 30-35), a cultura pode ser definida como um “conjunto de atitudes, crenças, códigos de valores e comportamentos num determinado periódico”. O autor enfatiza na “antropologia interpretativa”, trilhando um caminho de uma “etnografia do pensamento moderno” (GEERTZ, 1978, p. 33). Pode-se pensar, assim, a mediação cultural como uma possibilidade, buscando compreender como ela pode ser exercida, a fim de representar como uma via de acessibilidade e de autonomia por meio do encontro e do diálogo entre usuários estrangeiros e profissionais do CRAS.

O autor anteriormente citado retoma a questão de como indivíduos de “uma cultura são capazes de penetrar no pensamento de indivíduos que pertencem a outra” (GEERTZ, 1978, p. 35). Ou seja, através desta definição, chegou-se de fato a reconhecer que aqueles sujeitos sociais (negros, negras, mulheres, pobres e indígenas) outrora chamados inferiores aos povos civilizados, possuíam também uma cultura.

Tanto que de acordo com Kupiec, Neitzel e Carvalho (2014), nessa interação entre culturas diferentes pode-se levar os sujeitos a serem capazes de perceber, ver, sentir, apreciar e produzir, percebendo-se como atores de sua história. Nota-se que a mediação cultural representa o imperativo essencial da dialética entre o singular e coletivo, entre os nativos e os estrangeiros, de forma que a cultura se dá visível pela mediação.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

De acordo com os relatos das participantes da pesquisa, percebe-se que a mediação cultural é fundamental para que os vínculos criados com as profissionais do CRAS auxiliem na recuperação da autonomia dos usuários imigrantes e refugiados por meio das relações estabelecidas e alimentadas cotidianamente no território.

Optamos pelo tema “mediação cultural” ainda antes de começar essa construção e interessei-me especificamente sobre as percepções e experiências das profissionais do CRAS Centro frente aos processos de mediação cultural que ocorrem no acolhimento e atendimento dos usuários imigrantes e refugiados, visando assim estimular o contato com as políticas públicas.

Buscamos antes de mais nada, considerar os aspectos psicossociais vivenciados pelas participantes da pesquisa, esses que envolvem a elaboração e implementação de políticas públicas voltadas à população de imigrantes e refugiados, pensando uma política de inclusão, na sua dinâmica psicológica, histórica e cultural. Tanto o imigrante/refugiado como as profissionais que trabalham no CRAS Centro podem promover o investimento dessa importante ferramenta em outros objetos, embora a mediação cultural possa contribuir no fortalecimento da autonomia do sujeito em privação de língua e cultura.

A pesquisa analisou e discutiu a importância e o significado da mediação cultural no atendimento integral aos imigrantes e refugiados, a partir das perspectivas das profissionais. E os resultados permitem concluir que, para o atendimento integral, a mediação cultural é uma forma de proteção tanto para profissionais quanto para imigrantes e refugiados, pois estes se sentem protegidos pelo sentimento de autovalorização e acolhimento, podendo desempenhar uma das principais obrigações do papel da mediação na mais tenra idade.

A mediação cultural é capaz de compreender os códigos e valores da comunidade/país culturalmente diferente de onde se está inserido. Para isso, o(a) mediador(a) cultural deve demonstrar conhecimento linguístico e cultural sobre as comunidades ou país onde está intervindo. Sua especificidade está ligada à proximidade com as populações, sendo responsável por conhecer a cultura das pessoas com quem está trabalhando para ajudá-las das melhores formas possíveis.

A especificidade da mediação cultural, comparada com outros tipos de mediação, encontra-se no fato de se considerar a cultura em um sentido amplo, como um sistema de referência com suas regras, costumes, tradições, mitos, rituais e hábitos. Os antropólogos defendem o conceito da cultura como um processo dinâmico, um sistema histórico e criativo, repleto de símbolos e significados.

Um modelo clínico possível baseia-se na coterapia intercultural, na qual as intervenções são realizadas por um grupo de terapeutas de origens culturais preferencialmente diferentes, sob a coordenação de um terapeuta principal. Contudo, considerando que os atendimentos são oferecidos para a população de imigrantes e refugiados, as intervenções devem ser feitas na língua materna do sujeito, o que implica na participação de um intérprete/mediador cultural se necessário.

Em conclusão, torna-se necessário considerar que a mediação cultural não se trata apenas de exercer funções de ensinar e aprender. Além de política, a mediação também é social. Assim, nota-se que a mediação cultural busca colocar diferentes povos e públicos juntos a fim de melhorar o diálogo e a convivência intercultural, ou seja, o(a) mediador(a) estaria disponível para ajudar, acolher, orientar e, sobretudo, acompanhar como um intermediário que abraça os conceitos tradicionais e os interpreta.

Em uma frase, a principal tarefa da mediação cultural é construir pontes entre diversas culturas e línguas. A mesma se emprega para ampliar o contato, o discernimento e o prazer da população com a cultura que a cerca, resultando em benefícios sociais como a qualidade das relações humanas e a compreensão de si e do outro. Para isso, de acordo com as narrativas, é necessário ter paciência e bom senso para compreender os usuários, caminhando devagar e com muita paz a fim de disponibilizar espaços de troca e de escuta.

REFERÊNCIAS

- ACNUR. **Dados sobre refúgio no Brasil.** 2018. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/dados-sobre-refugio/dados-sobre-refugio-no-brasil>. Acesso em: 19 mar. 2020.
- BRASIL. Ministério da Justiça e Segurança Pública. **Impactos da Nova Lei de Imigração nº 13.445/2017.** 2018. Disponível em: <http://www.pf.gov.br/servicos-pf/imigracao/lei-de-migracao/impactos-da-nova-lei-de-i-migracao-no-13445-2017>. Acesso em: 22 mar. 2020.
- CAVALCANTI, Leonardo *et al.* **Resumo Executivo.** Imigração e Refúgio no Brasil. A inserção do imigrante, solicitante de refúgio e refugiado no mercado de trabalho formal. Brasília, DF: OBMigra, 2019. Disponível em: https://portaldeimigracao.mj.gov.br/images/publicacoes-obmigra/RESUMO%20EXECUTIVO%20_%202019.pdf. Acesso em: 22 abr. 2020.
- CHAUÍ, Marilena. Cultura e democracia. **Crítica y emancipación:** Revista latinoamericana de Ciencias Sociales, Buenos Aires, ano 1, n. 1, p. 53-76, 2008. Disponível em: http://www.revolucoes.org.br/v1/sites/default/files/cultura_e_democracia.pdf. Acesso em: 30

abr. 2020.

CONSELHO NACIONAL DE IMIGRAÇÃO. **Resolução Normativa do Conselho Nacional de Imigração n.º 97, de 12 de janeiro de 2012.** Dispõe sobre a concessão de visto permanente previsto no art. 16 da Lei n.º 6.815, de 19 de agosto de 1980, a nacionais do Haiti. Brasília, 2012. Disponível em: <https://www.legisweb.com.br/legislacao/?id=116083#:~:text=Disp%C3%B5e%20sobre%20a%20concess%C3%A3o%20do,1980%2C%20a%20nacionais%20do%20Haiti>. Acesso em: 19 mar. 2020.

CRUZ, Lilian Rodrigues da; GUARESCHI, Neusa (org.). **Políticas públicas e assistência social: diálogo com as práticas psicológicas.** Petropolis: Vozes, 2014. E-book. Disponível em: <file:///C:/Users/Windows/Downloads/11837-3995-1-PB.pdf>. Acesso em: 19 mar. 2020.

DAURE, Ivy; REYVERAND-COULON, Odile; FORZAN, Sabine. Relações familiares e migração: um modelo teórico-clínico em psicologia. **Psicol. clín.**, Rio de Janeiro, v. 26, n. 1, p. 91-108, 2014. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-56652014000100007&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 6 out. 2020.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. Disponível em: <http://arquivos.eadadm.ufsc.br/videos/modulo4/Antropologia/material/A%20Interpretacao%20das%20Culturas.pdf>. Acesso em: 23 mar. 2020.

GOMES, Laurentino. **Escravidão: do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares.** 1. ed. São Paulo: Globo Livros, 2019.

GRAJZER, Deborah Esther. **Crianças Refugiadas: um olhar para infância e seus direitos** 2018. Dissertação (Mestrado em Educação) - Centro de Ciências da Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/188092/PEED1323-D.pdf?sequence=-1>. Acesso em: 6 abr. 2020.

GRUPO DE APOIO A IMIGRANTES E REFUGIADOS EM FLORIANÓPOLIS E REGIÃO. **Novos Imigrantes e Refugiados na Região da Grande Florianópolis: observações preliminares sobre suas experiências e demandas.** 1. ed. Florianópolis: NEFIPOne/UFSC, 2015. Disponível em: <https://imigrafloripa.files.wordpress.com/2015/08/relatc3b3rio-gairf-versao-publicar-ult.pdf>. Acesso em: 19 mar. 2020.

Data de submissão: 15/03/2022

Data de aprovação: 28/04/2022

SABERES DAS MULHERES, COM CURAS E ABERTURAS DE CAMINHOS: AS HISTÓRIAS CONTADAS PELAS MINHAS MAIS VELHAS, COLETADAS VIA PESQUISA DE ESCUTA

João Vítor Ferreira Nunes – João Vítor Mulato¹

RESUMO

Inúmeras foram as crianças que se desenvolveram pelo mundo ouvindo as histórias contadas pelas bisavós, avós e mães, e de como elas foram/são importantes não apenas para as famílias, mas também para a sociedade, tendo em vista que é possível compreender o passado, reconhecendo-os como verdadeiras heranças culturais. Neste artigo, visei partilhar algumas das histórias orais de mulheres, que foram entoadas aos pés dos meus ouvidos desde a infância. Em fase de doutoramento no PPGAC-UDESC, acampeei nos solos do Sertão Potiguar, para então resgatar as memórias das Mulatas através da realização de uma metodologia da convivência, intitulada de Pesquisa de Escuta. Avanço na interlocução entre memórias de mulheres, força feminina e atos performáticos dançantes.

PALAVRAS-CHAVE: Danças Ritualísticas e Performáticas. Memória de Mulheres. Pesquisa de Escuta.

KNOWLEDGE COMING FROM WOMEN, WITH CURES AND OPENING PATHS: THE STORIES TOLD BY MY OLDEST, COLLECTED VIA LISTENING SURVEY

ABSTRACT

Abstract, between 150 and 250 words, must contain concise information about the article. Countless children developed around the world listening to the stories told by their great-grandmothers, grandmothers and mothers, and how they were/are important not only for families, but also for society, considering that it is possible to understand the past, recognizing them as true cultural heritages. In this article, I have aimed to share some of the women's oral stories that have been sung in my ears since childhood. In the PhD stage at PPGAC-UDESC, I camped in the Sertão Potiguar soils, to then rescue the memories of Mulatas through the realization of a methodology of coexistence, entitled Listening Research. Advance in the interlocution between women's memories, feminine strength and dancing performance acts.

KEYWORDS: Rites and Performance Dances. Women's Memory. Listening Research.

¹ João Vítor Mulato é artista-docente interdisciplinar. Possui graduação no curso de Licenciatura em Pedagogia pela Faculdade Maurício de Nassau (UNINASSAU), Licenciatura em Teatro e Dança pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Especialização em Consciência Corporal, Saúde e Qualidade de Vida (UFRN) e Especialização em Ensino de Teatro (IFRN). Mestrado pelo Programa de Pós-graduação em Artes Cênicas da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGArC UFRN). Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Artes Cênicas da Universidade do Estado de Santa Catarina (PPGAC UDESC). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3721151240251862>. Orcid iD: <https://orcid.org/0000-0003-3066-6623>. E-mail: joaovitormulatto@gmail.com.

1. ENGENDRANDO ESTUDOS A PARTIR DA ORALIDADE

“Cheguei no front de guerra, a luta vai começar. Me preparei pra batalha. Não vou morrer, vou matar”

Alessandra Leão – Front de Guerra (2014)

Sem dúvidas, inúmeras são as histórias e memórias que carregamos dentro de nós; de nosso inconsciente à conscientização pessoal/coletiva, é importante ressaltar que além delas significarem muito para alguns grupos de pessoas, acabam por dizer e entregar para os outros quem nós somos e, muitas vezes, de onde viemos. As histórias orais servem para lembrar o passado e poder espreitar o futuro, em um constante jogo retroalimentativo entre tempos, lugares e indivíduos. Em suma, são as histórias que contamos que nos apresentam para outros indivíduos, as quais desvelam parte de nossa cultura, vivências no cotidiano e suas individualidades. Vejamos que as narrativas tanto servem para desonrar a imagem de um povo e/ou de um indivíduo como também servem para reparar aquelas figuras que estão ou foram depredadas, segundo a pesquisadora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie (2019).

Com isso, foi um processo natural partir da perspectiva de tecer estudos acadêmicos tendo como ponto inicial a metodologia da convivência, onde se buscou valorizar a memória coletiva, as histórias orais, bem como suas contações, as quais contribuem demasiadamente para o fortalecimento das identidades étnicas de um povo ou grupo. Em conformidade a isso, há de se avistar no horizonte as reconstruções das histórias e memórias outrora partilhadas, e mesmo suas solidificações, fazendo com que não se percam com a passagem dos tempos. Dessa maneira, que as memórias coletivas estejam para nós, para nos emancipar e não para nos limitar frente à sociedade ou mesmo nos inundar em estereótipos. E, embora a memória coletiva signifique muito, vale dizer: ela não é tudo sobre os sujeitos. Ou seja, seremos sempre bem maiores do que podem imaginar ou mesmo nos demarcar. Digo isso pelo fato de que há inúmeras narrativas que circundam os indivíduos e as sociedades, marcadas por estereótipos, que por sua vez vão ficando engessadas devido às constantes contações.

A partir da ocupação de um lugar de escuta entre as mulheres de minha família Mulato é que vim a confabular uma metodologia de convivência, que visou destampar as narrativas das Mulatos e

as documentar, bem como carnificar, ou seja, dar corpo na cena performática por meio das diferentes linguagens das Artes – Dança, Teatro e Performance –, cujo título da metodologia cunhada e empregada aqui é a Pesquisa de Escuta (NUNES, 2020c).

A Pesquisa de Escuta, por sua vez, visa estabelecer entrelaçamentos de saberes entre solos acadêmicos e narrativas de sujeitos em contexto de alteridade, outrora silenciados em suas diferentes faces existenciais. Nesse intercâmbio cultural de trocas, avistamos riquezas e subvertemos as lógicas hegemônicas que tanto realizaram, as quais foram estudos eurocentrados, brancocentrados e machocentrados. A intenção em subverter a ordem e a lógica de fomento, veio, justamente, da possibilidade de conhecer parte da vida daquelas pessoas que estiveram ou estão à margem, a saber seus aspectos culturais e mesmo os ancestrais. Por esses e outros motivos é preciso rever as estruturas.

Concomitante a isso, costumo pensar que as memórias estão em nós arraigadas para além da ocupação de um grande lugar em nossa consciência/inconsciente, mas vale salientar que elas estão, também, em toda nossa pele, percorrendo em nosso sangue, cravadas em nossas unhas. Podemos dizer que as memórias e histórias também são corpos que vivem. Por isso, o motivo é que as narrativas se emaranham, se retroalimentam e vão se metamorfoseando ao longo das contações. Assim, faz-se mister apontar que em nossas memórias há tradições, costumes e feitura oriundas de nossas antepassadas.

Neste artigo, apresentarei uma parte das narrativas das Mulatos, coletadas via Pesquisa de Escuta entre 2019 e 2021, em meio a uma pesquisa de doutoramento em andamento no Programa de Pós-graduação em Artes Cênicas da Universidade do Estado de Santa Catarina (PPGAC UDESC), sob orientação da professora doutora Maria Brígida de Miranda. Embora o estudo geral tenha acontecido em tempos de pandemia e desgoverno, reunimos nossas forças –eu e as Mulato – para dessa maneira fomentar saberes e histórias femininas, cujas narrativas são reconhecidas como atos de coragem e resistência, além de inteligência e encontros com as sendas da calma após encontrar a verdadeira emancipação.

Partindo da perspectiva de que em todas as histórias orais, sobretudo de mulheres, há um desvelar de mundos, tenho me dedicado enquanto artista-pesquisadora da área das Artes da Cena a rumar nordeste adentro em busca de narrativas. Tais mulheres precisaram batalhar contra o sistema opressor e machista, para poderem ser livres. Ao longo dos estudos que aconteceram em campo, notei o quanto as narrativas das Mulatos haviam sido escondidas sob enormes ‘pedras’, cuja intenção era silenciá-las de uma vez por todas, banindo-as, então, do mundo e da história. Isso

pelo fato de que os sujeitos machistas que compõem a família Mulato prescreveram ainda em meados do século XX que as memórias das Mulatos não poderiam ser espalhadas feito raízes, pois seria vergonhoso para a ‘honra de todos eles – mesmo aqueles que já morreram’, uma vez que se tratavam de mulheres que fizeram boa parte de suas próprias escolhas. Mulheres que decidiram ser ferozes e livres, mesmo sofrendo severas punições.

Foi, então, no ano de 2013 que iniciei as minhas expedições em busca de narrativas femininas, e no decorrer da trama me vi diante de inúmeras histórias reais, e todas mereciam ser documentadas, carnificadas e ramificadas; levadas dos solos do Sertão para as academias brasileiras. Para além disso, constatei que se tratavam de histórias por ora já arraigadas não apenas nas zonas da conscientização e/ou imaginário coletivo de um grupo de pessoas e(m) seu povoado, mas algo passado de geração em geração. E embora tenham sido silenciadas em um dado momento, conforme os homens nasciam e as mulheres iam sendo expulsas do seio familiar, ou mesmo mortas, as histórias conseguiram se espalhar, pois não há como controlar por inteiro a oralidade. Reconheci que tais histórias femininas eram tão potentes que poder-se-iam chegar a outras camadas das quais já estavam. Logo as vi como verdadeiras identidades, saberes oriundos da terra e que não poderiam permanecer apenas nos chãos do sertão, mas que mereciam voar livremente, serem carnificadas, dançadas na cena performática.

Ao coletar as histórias, documentá-las e ritualizar/dançar na cena, percebia que estava em um processo de cura dos espelhos estilhaçados d’alma, onde, ao mirar minha atenção para as narrativas das Mulatos, avistava suas memórias e forças perpassando por todo meu corpo. Em um processo aglutinativo de *re-viver* em cena aquilo que não fora vivido inteiramente por mim em uma vida real – mas que dizia muito sobre o meu silêncio e o das mulheres de minha família, visto que somos todas femininas e ‘sofríamos por isso’, reconstruíamos juntas novas identidades. E foi na íntima relação com as Mulatos que o eu feminino que em mim habita veio a florescer e ampliar suas camadas.

2. DAS HISTÓRIAS CONTADAS POR MINHAS MAIS VELHAS: AS MEMÓRIAS DAS MULATO

Não é de 2013 para cá que ouço os ecos, urros, vozes e gritos das mulheres de minha família Mulato. Mas de muitos e muitos anos, desde a minha tenra idade. E bonito é para mim afirmar que cresci ouvindo histórias orais de mulheres, contadas a mim por mulheres. Nas trocas subjetivas com elas, aprendi a como ser uma sujeita que não deveria se calar frente a qualquer

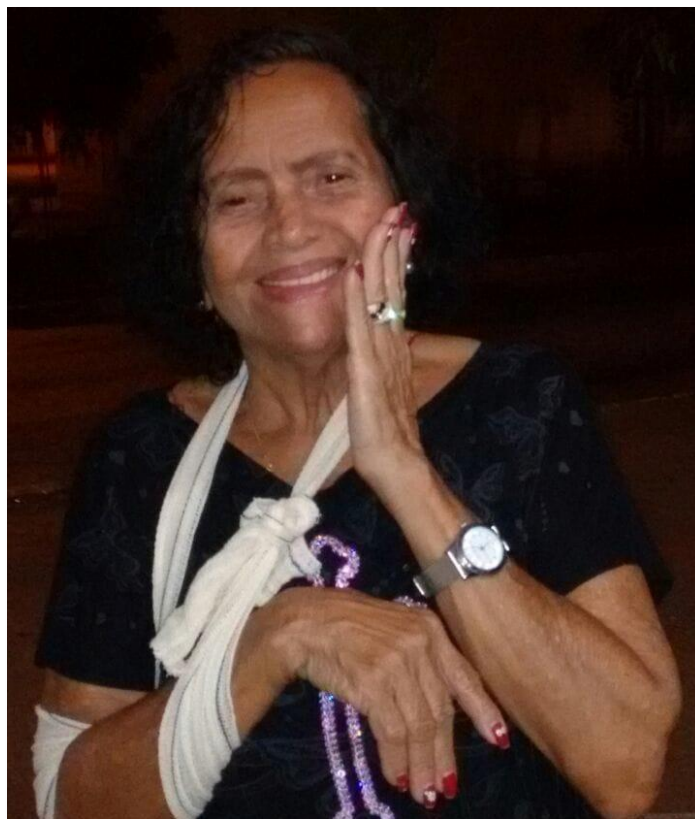
imperativo negativo que viesse a me devastar, como as inúmeras violências sociais que sofri por ser feminino. Ou seja, que performa socialmente a própria feminilidade. Que pensemos, pois, nestas mulheres como seres fortes, valentes e destemidas, mas nunca do tipo oposto, mesmo sabendo que

[...] há um apagamento social ocasionado pela cultura machista e misógina, e isso não é de hoje, mas de muito e muito tempo. Algo que se encontra arraigado, entretanto nada difícil de ter suas raízes arrancadas de uma vez portodas dos solos. Dificilmente, vemos homens lançando mão de histórias de mulheres, e quando lançam, as colocam em segundo plano, e quando em primeiro, pude notar a partir das leituras já realizadas que parte delas tem seus corpos/es objetificados/es. Esquecem da virilidade, da força e da inteligência feminina. Por esse e outros motivos, mulheres tem se dedicado a ouvir outras mulheres, a escrever sobre si ou sobre outras, afinando os laços por meio da sororidade. (NUNES, 2021f, p. 62).

Ao longo das empreitadas de força e coragem, os nomes das Mulatos foram se espalhando pelos duros chãos do Sertão a partir do momento que elas começaram a dizer **NÃOS** aos padrões heteronormativos e compulsórios impostos pelos homens que lhes cercavam, tendo em vista que tais imposições as colocavam em um traçado de inferioridade. Como o caso de Bia Mulato, minha avó materna, que desde a infância afirmava em alto som dentro de seu lar que todas as mulheres nasceram para serem livres e fazerem suas próprias escolhas, incluindo nessa conta de mulheres sua mãe, irmãs e ela própria. E, quando falava, era punida fisicamente, patrimonialmente e psicologicamente. Uma verdadeira onda nociva lhe devastava. Bia, por suavidade, costumava falar tais coisas em sua casa por ver que aquele ambiente era perigoso para todos os tipos de mulheres existentes, coberto de violências e silenciamentos.

Quando, pela primeira vez, ouvi os conselhos de Bia Mulato, minha avó materna, para uma outra Mulato me assustei, e confesso que na época não entendi muito bem o dito, que fora: **‘almoce-o, antes que ele te jante’**, contudo, a frase permaneceu em mim todo esse tempo. Ou seja, hoje consigo interpretar o conselho, de que era para Mulato matar o seu ‘marido’ antes que ele a matasse, uma vez que ele era extremamente violento. Tal frase me impactou, porém, como eu era apenas uma criança, e que não tinha plena noção ‘da realidade das Mulatos: cercadas por violência’, aquilo me assombrou, todavia, meu susto não impediu que ela praticasse o ato. E assim ela o fez, mas preciso dizer que pela metade. Uma de suas filhas ateou fogo no próprio marido, na frente das crianças, pois já não aguentava sofrer nas garras daquele que a dizia amar. Cabe apontar que o indivíduo não chegou a morrer, por bem pouca sorte, mas ficou com parte de seu corpo queimado, e após o episódio fugiu de casa, abandonando-a. Um verdadeiro descanso na loucura que era viver com um homem violento.

Fotografia 1 – Bia Mulato



Fonte: Arquivo pessoal da artista-pesquisadora, por João Vítor Mulato, 2019.

Rever todas essas memórias em minha frente é doloroso, contudo, necessário, pois precisamos entender e refletir acerca do passado, cujo objetivo é avistar novos futuros. Outros horizontes. Novas sociedades. De veras, confabular e investir na Pesquisa de Escuta como caminho teórico-prático metodológico possibilitou encontros com histórias orais femininas, sendo as memórias coletivas, que por ora eram desconhecidas por mim ou mesmo não me recordava devido a passagem do tempo. Narrativas essas que marcaram períodos das lutas, revoluções e conquistas femininas dentro de minha família.

Ao longo da trama, fui retirando as grandes pedras de cima das narrativas das Mulatos e então passei a registrá-las no Caderno de Memórias (NUNES, 2020c); sendo este um material/recurso indispensável na realização da pesquisa em campo, o qual pode ser visto como um diário de bordo. Escrevi no Caderno de Memórias as histórias de coragem, de mulheres fortes. Saberes e conselhos oriundos de mulheres, que gradualmente foram abrindo as sendas e sendo luzes nos caminhos de outras Mulatos, para que, àquelas que hoje estão, não viessem a ser

controladas ou mesmo padecer, dependentes ou submissas, mas sim do tipo oposto: forte, valente e temida. Como dizemos no nordeste do Brasil: mulheres com sangue nos olhos.

Concomitante a isto, sabe-se que as histórias podem nos proporcionar inúmeros encontros, e é através dos encontros, os quais ocorrem com nós mesmas, com nossa ancestralidade e com outras pessoas, que podemos repensar e pensar o futuro, cujos momentos são verdadeiramente únicos e reveladores.

Que vejamos, assim, as histórias e memórias coletivas de nossas antepassadas como forças motrizes que nos levam de um estágio físico e emocional para outros. Muitos outros. Que, também, reconheçamos as narrativas como algo arraigado, submerso para além do contexto social. São memórias que, além de estarem nas paredes, muros, ruas, pedras e túmulos, estão nos corpos daquelas que hoje pulsam, fincados da consciência ao inconsciente pessoal/coletivo, contudo, precisando serem rememoradas em suas diversas perspectivas, entrando, pois, na rodagem.

Dessa maneira, posso apontar que, apesar das inúmeras violências sociais e domésticas sofridas, as Mulatas conseguiram subverter as imposições, e criaram elas, umas em comunhão com as outras, seus modos de resistência. Mantiveram-se vivas e alegres quando, enfim, entenderam que conseguiriam ser felizes sozinhas, sem que tivesse um indivíduo governando suas vidas. Aprenderam a ser só.

3. OS PROCESSOS DE CRIAÇÃO: AVANTE COM AS MULATOS E A ÂNIMA EM CENA

E,

Pela ausência de uma televisão e brinquedos em minha casa cresci ouvindo histórias, e todas eram de mulheres, contadas a mim por mulheres. Desde muito cedo tive o privilégio de fazer parte de círculos femininos, e acredito que isso fez com que eu me afinasse muito mais com as mulheres do que com os homens, e possibilitou que o meu eu-feminino viesse a se aflorar dia após dia, pois, como nos diz o psiquiatra suíço Carl Gustav Jung (2000), a nossa *ânima*, o lado feminino da personalidade masculina, entra em atividade em nossos corpos conforme estamos nas trocas retroalimentativas com as mulheres de carne e osso, ou seja, aquelas que estão à nossa volta. É como se as mulheres tivessem o poder de atrair aquilo que está oculto no íntimo masculino; a nossa essência, o eu-feminino, a *ânima* (NUNES, 2021f, p. 62).

Assim, para além de me dedicar a ouvir constantemente as histórias orais das Mulatas, passei a ouvir os urros femininos das mulheres que estão alocadas em meu íntimo, mais conhecidas em

contexto da psicologia analítica junguiana como a *ânima*, sendo isto as imagens arquetípicas femininas que compõem nossa dimensão interior, segundo o psiquiatra suíço Carl Gustav Jung (2000), e que influencia em nossa personalidade como um todo. Diante do exposto, revelo que ouvir as mulheres que vivem embuçadas em meus campos de dentro é visto por mim como um ato político e de sobrevivência, onde passei a não negar esse meu lado feminino, massim compreendê-lo e valorizá-lo, tendo em vista que eu sou todas elas e elas todas eu, em um constante traçado retroalimentativo.

Concomitante a isto, que

Vejamos a *ânima* e o *animus* como a natureza selvagem do ser, como nós somos, contudo, com a sua própria personalidade, mas que atuam sobre nós, complementando a nossa inteireza. Podemos aproximá-las de personas que não somos nós, mas também somos, porém, por outra perspectiva. Um eu que se projeta e se identifica com o todo.

Para estabelecer o contato direto com a nossa *ânima/animus*, precisamos, primeiramente, descolonizar nossas mentes e nossos corpos. Somente agindo assim permitiremos que atue sobre nós, numa interação subjetiva e fortificante. Evidentemente, a *ânima* e o *animus* apontarão no horizonte quem somos e o que carregamos de oculto dentro de nós. Para além disso, elas nos mostrarão suas diversas maneiras de ser, estar e atuar sobre nós. Olhar para minha *ânima*, meu eu feminino, e fruir sua existência via artes da cena é uma maneira de fazer com que outros indivíduos venham a buscar suas próprias energias/essência, caminhando contra a masculinidade tóxica, opressora e colonizadora. (NUNES, 2020d, p. 1198-1199).

A partir do momento que passei a ouvir cuidadosamente esse conjunto de vozes femininas, bem como às coletar e documentar, é que me vi sendo instigada pelas histórias, e logo percebi que as mesmas, em comunhão, poderiam ser utilizadas como motes fundantes de estudos teóricos e também práticos, corporalmente falando, os quais incitariam o meu corpo e os sentidos da percepção.

Após os estudos em contexto de alteridade, vim a estruturar um caminho de/para criação, cuja intenção era guiar artistas-pesquisadoras do campo etnografado à cena, a partir do momento que experienciassem os procedimentos de criação. Tal caminho de criação encontra-se intitulado de Dramaturgia da Oralidade, tendo em sua jornada investigativa alguns jogos, os quais foram utilizados aqui: *Seleção das Figuras Elementares* e o *Jogo de Imagens*. Esses dois procedimentos foram me instigando, até que cheguei a uma coreografia, avistando no horizonte o arquétipo da *Moça*, da *Morte* e do *Pássaro*. Vale apontar que o jogo realizado fora ritualístico, em um constante trânsito entre os campos férteis da Dança, do Teatro e da Performance.

Figura 1 – Jogo de imagens



Fonte: Centro de Artes da UDESC, 2019. Autoras das Imagens Desconhecidas.

Os jogos das imagens, presente na Dramaturgia da Oralidade, passou por um processo ritualístico, onde consistiu em investigar como as imagens se fundiriam as histórias, e de como as histórias seriam contadas pelo meu corpo na cena. As investigações corporais e criativas me levaram às possibilidades de percepção de como as narrativas poderiam ser carnificadas, ou seja, ganhar corpo, vez e voz na cena performática. Em suma, em quais encruzilhadas esse conjunto de informações se encontravam, se emaranhavam e desaguavam na cena através de meu corpo contador de histórias. Investindo nessa trama, logo me enxerguei contando histórias por meio de movimentos dançados, elucidando sempre a minha feminilidade. A partir disso, posso afirmar que

[...] ligar-se ao eu feminino é um ato revolucionário, necessário e único. Lançar mão desse eu total tornou-se indispensável e pensar analiticamente a *ânima/animus* é compreender o que a cultura heteronormativa engessou ao longo dos tempos. Podemos, sim, desengessar esse feminino, retirando-o das camadas mais abissais que existem em nós. (NUNES, 2020d, p. 1199).

Fotografia 2 – Ensaio aberto *Desalojada*

Fonte: Departamento de Artes da UFRN. Arquivo pessoal da artista-pesquisadora. Fotógrafa Leila Bezerra (RN), 2019.

Vale salientar que os arquétipos são imagens/figuras que ocupam largos espaços em nosso inconsciente coletivo, podendo também ser imagens pessoais, e que dizem muito sobre a cultura e os contextos que estamos inseridas (JUNG, 2000). Tais imagens vivem à espreita dentro de cada uma de nós, todavia, se articulam e vão se desvelando pouco a pouco, para que nas trocas com nossas camadas internas sejam vistas por completo. Revelando, então, conteúdos que estavam embaçados. Neste caso, elas vieram à consciência através de imersões corporais e ritualísticas, em uma fina conexão entre *eu's* e outras pessoas, no caso, as Mulatas e suas memórias.

Acerca da *ânima*,

[...] por meio deste artigo [apresentei] caminhos que me levaram ao encontro comigo mesma e ao processo de descolonização do feminino. Quanto à *ânima* e ao *animus*, não se trata, como geralmente pensam alguns, de representações, de alegorias ou situações de incorporações, seja no cenário social ou artístico, mas sim de como o sujeito pode ser cotidianamente livre das imposições heteronormativas, dos padrões e das amarras sociais. Enquanto tais padrões nos deixam regressas e obscuras em nossa dimensão interior, ambas as energias não conseguem atuar em nossas vidas, causando confronto com nós mesmas devido a presilhas oriundas da normatividade hegemônica. (NUNES, 2020d, p. 1198).

Fotografia 3 – Desalojada



Fonte: Centro de Artes da UDESC. Arquivo pessoal da artista-pesquisadora. Fotografia Dayana Roberta Gomes, 2019.

Foi erguendo tripés de interlocução entre histórias orais de mulheres, coletadas via Pesquisa de Escuta, danças performáticas e os processos de criação, através da Dramaturgia da Oralidade, que vim a organizar e estruturar a parte prática de minha tese de doutoramento em andamento no Programa de Pós-graduação em Artes Cênicas da Universidade do Estado de Santa Catarina (PPGAC UDESC), sob orientação da Dra. Maria Brígida de Miranda (UDESC). Nessa escuta de vozes, urros e gritos, me afino com as mulheres de minha família Mulato e me faço mar em cena, revelando e desaguando as poéticas de nós mesmas, de nossas forças e ancestralidade.

4. CONCLUSÃO – É PRECISO ENXERGAR OUTROS FUTUROS...

Por muitos e muitos anos vim me perguntando quais histórias estavam mais presentes em meu imaginário, e a partir dessa autopergunta, passei a ver a real importância de jogá-las para o mundo, para que outras pessoas viessem a conhecê-las via artes da cena. Em meus estudos, as mulheres são elas mesmas e não do tipo oposto, onde, por muitos anos, obrigaram que elas fossem tudo aquilo que eles queriam, para que depois viessem a serem elas mesmas. Infelizmente,

sabe-se que muitas não conseguem. Por isso é urgente que as mulheres se conheçam, se emancipem e se tornem elas mesmas, para que suas vozes ecoem.

Por fim, frente às questões explicitadas, posso apontar que ao lançarmos mão de histórias orais pelos nossos corpos na seara das artes da cena, bailamos num conjunto de jogos entre passado e presente, negociando e ressignificando um futuro subvertido das lógicas hegemônicas outrora experienciadas. Ou seja, ao carnificarmos histórias orais, doamos parte de nosso íntimo para narrativas alheias, para que numa trama lúdica e interativa entre *eu's* e alteridade, o passado se torne presente e palpável, embora efêmero.

Assim, há como dizer que por meio de procedimentos metodológicos que visam resgatar as histórias orais de outrem, como a Pesquisa de Escuta, é possível perceber que mundos se entrecruzam, como um abrir caminhos para novas terras e então as verdejar. Essa é uma verdadeira troca retroalimentativa. Neste artigo, apresentei as leitoras/es, como venho me dedicando aos estudos acerca da oralidade coletiva indo de encontro às práticas corporais cênicas, aproximando, pois, da minha feminilidade, *ânima*. Posso dizer que “as narrativas femininas colhidas servem de base para a criação de contos e de comunicações performáticas, permitindo que a minha *ânima* desvele-se quando friccionada sobre essas histórias de mulheres”(NUNES, 2020d, p. 1194).

Fotografia 4 – *Desalojada*



Fonte: Centro de Artes da UDESC. Arquivo pessoal da artista-pesquisadora. Fotógrafa Dayana Roberta Gomes, 2019

REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. Trad. Julia Romeu. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ESTÉS, Clarissa Pinkola. **As Mulheres que correm com os Lobos**. Trad. Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

GENNEP, Arnold van. **Os Ritos de Passagem**. Petrópolis: Vozes, 2011.

GOMES, Dayana Roberta. **Desalojada**. 2019. Fotografias 2, 3 e 4.

HALL, Calvin S. **Introdução à psicologia junguiana**. 1.ed. 11. Reimpr. São Paulo: Cultrix, 2014.

JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. 2.ed. Vozes, 2000.

MULATO, João Vítor. **Fotografia de Bia Mulato**. 2019. Fotografia 1.

NUNES, João Vítor Ferreira. **A força e a chuva feminina em um sertão bem masculino: imersão performática nos ritos de passagem de Bia Mulato pela mitodologia em arte** / João Vítor Ferreira Nunes, 245 f. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-graduação em Artes Cênicas, Natal, 2019.

NUNES, João Vítor Ferreira. Escutar, escrever e encenar: intersecções entre histórias orais e dança performática. In: GUARATO, R; MARQUES, R; CADÚS, E. (Org.) **Memórias e Histórias da Dança Por Vir**. Salvador / ANDA, 2020b, p. 412-425.

NUNES, João Vítor Ferreira. **Ânima E(m) Performance: Cartografia poética da feminilidade. Arte Da Cena (Art on Stage)**, v. 6, n. 1. p. 186 – 207, 2020.

NUNES, João Vítor Ferreira. Desvelando a *ânima*, próxima às noções de gênero. In: TERRA, Ana (Org.) **Como as artes da cena podem responder à pandemia e ao caos político no Brasil?** [recurso eletrônico]. Campinas, SP: Universidade de Brasília. Programa de Pós-Graduação em Artes, 2020, p. 1172-1201.

NUNES, João Vítor Ferreira; ARAUJO, Mariclécia Bezerra de; OLIVEIRA, Heráclito Cardoso de. Poética da saudade e do encantamento: ritos femininos como norteadores de processos na seara das artes cênicas. p. 55 – 69. In: **Ficções insurgentes: artes vivas em estados de emergência** / Jussara Belchior Santos... [et al.]. 1.ed. – Florianópolis, SC: Caiapontes Edições, 2020e. Disponível em: https://www.udesc.br/arquivos/ceart/id_cpmenu/11650/fic es_insurgentes_artes_vivas_e_m_Estado_de_emerg_ncia_16244854261573_11650.pdf. Acesso em 27 de dezembro de 2020.

NUNES, João Vítor Ferreira. 2021f. Da pesquisa de escuta à cena performática. **Manzuá:** Revista de Pesquisa em Artes Cênicas. 4, 1 (ago. 2021f), 61-70. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/manzua/article/view/24003/14564> Acesso em 14 fev.2022.

RAGO. Margareth. **A aventura de contar-se:** feminismo, escrita de si e invenções da subjetividade. São Paulo: Editora Unicamp, 2013.

Data de submissão: 21/06/2022

Data de aprovação: 23/06/2022

AS EXPERIÊNCIAS INDÍGENAS NO CONTEXTO DO BEM VIVER NA ÚLTIMA DÉCADA

Arealde Costa da Silva¹

RESUMO

O presente artigo contempla a temática do Bem Viver e tem como objeto de estudo as experiências dos povos indígenas. O objetivo deste estudo é compreender as experiências dos povos indígenas no contexto do Bem Viver a partir do conceito de cultura, ancestralidade, memória e resistência na perspectiva da cultura do Bem Viver. É uma pesquisa bibliográfica, voltada para um diálogo, entre os aportes teóricos, destacam-se Acosta (2016), Gudynas (2011; 2009), Hall (2006), Moreira (2015), Krenak (1994) que discutem a temática em estudo como projeto de vida que contrapõem às práticas do sistema capitalista contemporâneo. Como resultado, observou-se que o Bem Viver é uma filosofia de vida ainda em construção. A relevância da mesma se justifica pela atual conjuntura política e econômica, no qual permanece o discurso de Modernidade camuflado numa nova roupagem de levar progresso, o que na verdade, é um jogo de poder, em que prevalece os interesses dos grandes grupos empresariais nacionais e internacionais. Como resultado deste estudo, compreende-se que o eurocentrismo continua presente e, os povos indígenas continuam lutando e resistindo a toda forma de opressão, dominação, exploração e exclusão.

PALAVRAS-CHAVE: Bem Viver. Eurocentrismo. Memória. Povos indígenas. Resistência.

INDIGENOUS EXPERIENCES IN THE CONTEXT OF WELL LIVE IN THE LAST DECADE

ABSTRACT

This article addresses the theme of the Good Life and its object of study is the experiences of indigenous peoples. The objective of this study is to understand the experiences of indigenous peoples in the context of the Good Life from the concept of culture, ancestry, memory and resistance from the perspective of the culture of the Good Life. It is a bibliographical research, focused on a dialogue, among the theoretical contributions, we highlight Acosta (2016), Gudynas (2011; 2009), Hall (2006), Moreira (2015), Krenak (1994) who discuss the theme under study as a life project that opposes the practices of the contemporary capitalist system. As resulted, it was observed that the Good Life is a philosophy of life still under construction. Its relevance is justified by the current political and economic conjuncture, in which the discourse of Modernity remains camouflaged in a new guise of bringing progress, which, in fact, is a power game in which the interests of large national and international business groups prevail. As a result of this study, we understand that Eurocentrism is still present and that indigenous peoples continue to fight and resist all forms of oppression, domination, exploitation and exclusion.

KEYWORDS: Well Living. Eurocentrism. Memory. Indigenous peoples. Resistance.

¹ Professora, Acadêmica da UNIFAP – Universidade Federal do Amapá, no curso de Especialização em Estudos Culturais e Políticas Públicas e Cursista do Ensino de História: saberes e fazeres de matriz africana e indígenas nas interamazônias, (UNIFAP/UFAC, 2021). E-mail: arealdes@gmail.com.

1. INTRODUÇÃO

O artigo intitulado *As experiências indígenas no contexto do Bem Viver*, está inserido na linha de pesquisa *Signos e Modos de vida na Amazônia* e, tem como objetivo compreender as experiências dos povos indígenas no contexto do Bem Viver a partir do conceito de cultura, ancestralidade, memória e resistência no que concerne as terras como símbolo de luta e resistência, partindo da perspectiva da colonização e dos estudos pós-coloniais.

O processo de colonização do Brasil é marcado pela dominação, subalternização, na qual os povos indígenas foram extremamente massacrados e explorados pelos europeus sob a justificativa de uma suposta “superioridade”.

Partindo desse pressuposto a relevância da pesquisa se justifica pela atual conjuntura política e econômica, em que os discursos da Modernidade camuflados, numa nova roupagem no que concerne a política desenvolvimentista, voltada para o progresso e sustentabilidade do meio ambiente, nada mais é do que o eurocentrismo prevalecendo sobre os territórios indígenas. Os grupos nacionais e internacionais, continuam subjugando, subalternizando, dominando e tentando silenciar estes povos que, em contrapartida, tem dado o sangue na luta pelo o direito de usufruir da terra e da natureza como um todo.

A metodologia utilizada neste estudo foi a bibliográfica. Segundo Gil (2002) “a pesquisa bibliográfica é desenvolvida com base em material já elaborado, constituído principalmente de livros e artigos científicos” (GIL, 2002, p. 44).

O primeiro contato com a temática surgiu durante o Curso de Especialização em Estudos Culturais e Políticas Públicas, ofertado pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). O interesse pela temática aumentou, ainda mais durante o Curso de Aperfeiçoamento Ensino de História – PAN-AMAZÔNIA: fronteiras e saberes de matriz africana, indígenas e populações tradicionais. Pois, para compreender o universo indígena e a causa de suas lutas não é necessário ser indígena, basta nos colocarmos no lugar do outro. Por outro lado, a história pessoal desta pesquisadora, esbarra em muitos pontos com a história dos povos indígenas, tradicionais e ribeirinhos. Sem contar que a miscigenação do povo brasileiro faz com que carregamos um pouco de cada povo que participou deste processo.

Nesse bojo de informações esta pesquisa caracteriza-se como sendo de relevante e pertinente discussão, por se tratar de um estudo voltado para a questão das experiências indígenas no contexto do Bem Viver, bem como por seu ineditismo no campo amapaense.

A partir da proposta de estudo, espera-se que a pesquisa traga resultados relevantes para o âmbito acadêmico, principalmente no que tange as experiências indígenas no contexto do Bem Viver, nas suas diferentes dimensões socioculturais e os seus direitos, enquanto pessoas e cidadãos, de modo que possibilite sua inserção em acervos científicos e que venha a contribuir significativamente para a sociedade acadêmica e geral.

2. BREVE INTRODUÇÃO DE CONCEITOS FUNDAMENTAIS

O objetivo deste tópico é trabalhar os conceitos de cultura, ancestralidade, resistência e memória que, são considerados neste estudo elementos chaves para a compreensão das identidades, assim como, das experiências indígenas no contexto do Bem Viver.

a identidade torna-se uma “celebração móvel”, formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. É definida historicamente e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas (HALL, 2006, p. 13).

Assim, é importante ressaltar de que as identidades dos indivíduos em sociedade não são fixas e inalteradas, pelo contrário, elas formam e se transformam continuamente de maneira que se tornam novas representações que sofrem suas interferências nos moldes dos sistemas culturais. Para Hall, o sujeito assume diferentes identidades em diferentes momentos e, muitas dessas identidades são contraditórias, o que contribui para o deslocamento do sujeito em para novas direções.

O conceito segundo a visão de Tylor encaixa-se perfeitamente, quando ele afirma que “cultura é todo aquele complexo que inclui o conhecimento, as crenças, a arte, a moral, a lei, os costumes e todos os outros hábitos e capacidades adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade”, ou seja, toda a produção e desenvolvimento da humanidade.

Conforme Laraia (2001, p. 23), Tylor abrangia em uma só palavra todas as possibilidades de realização humana, além de marcar fortemente o caráter de aprendizado da cultura em oposição à ideia de aquisição inata, transmitida para mecanismos biológicos de que é possível e comum existir uma grande diversidade cultural localizada em um mesmo tipo de ambiente físico.

Vale ressaltar de que cultura não tem um conceito único, formado e definido, pelo contrário, o conceito de cultura é muito amplo que representa o conjunto de tradições, crenças e costumes dos mais variados povos, que perpassa às gerações seguintes através da comunicação.

Clifford Geertz (2008) defende o conceito de cultura, acreditando como Max Weber, de que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumindo a cultura como sendo essas teias e a sua análise, não acredita numa ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura de significados.

[...] a evolução na palavra cultura dá testemunho de numerosas reações, importantes e continuadas, a essas alterações de vida social, econômica e política e pode ser encarada, em si mesma como um especial tipo de roteiro, que permite explorar a natureza dessas alterações (WILLIAMS, 1969, p. 18 *apud* ZIVIANI, 2017, p. 15).

Logo, a cultura é definida também como patrimônio social, no qual soma-se a ela todos os padrões de comportamentos humanos que envolvem conhecimentos, experiências, crenças, valores éticos e morais.

Nesse sentido, pode-se dizer que a ancestralidade é resultado das práticas humanas. Segundo as autoras Puri e Cavalcanti (2019) as práticas de disseminação do conhecimento entre os povos africanos e indígenas são de uma vasta e complexa rede de trans-saberes, outros modos de produção de vida, outros modos de relação com o morrer e o narrar, outros modos de aprender e ensinar, de se relacionar com as forças da natureza, relação fundamental de ser pensada para a manutenção do bem comum da humanidade que é vida; e que nos convocam a tecer fios de narrativas transversais entre a educação formal contemporânea e as práticas de educação não-formal presentes nas comunidades tradicionais de matriz indígena.

Para elas, a religião indígena é o ato de re-ligar, de se conectar, o que fica evidente nas palavras a seguir:

[...] o indígena se sente conectado ao mundo, à essência de sua existência, assim como as plantas, os animais, o sol e o ar. Ele se acha uma extensão moldada pelo grande Criador. São as energias da vida. Com este pensamento, ele habita as matas, sem causar danos, pois as árvores são vivas e merece seu respeito, assim como ele pesca sem sujar os rios, pois é dele que é tirado seu sustento, ele caça para o alimento, pois faz parte da cadeia alimentar (PURI; CAVALCANTI, 2019, p. 86).

É perceptível a ligação, a conexão dos indígenas com o mundo, tanto material quanto imaterial. Em consonância com as autoras, pode-se concluir de que os povos indígenas se sentem parte da natureza. E, faz uso consciente dos elementos da natureza, tira dela somente o necessário para a sua sobrevivência, conforme as demandas do dia a dia, pedindo permissão ao entrar numa mata e cortar uma árvore, ao entrar num rio e apropriar-se de suas águas e peixes, pois sabe que precisa preservar e conservar os recursos que a mãe-terra lhes dar.

Esta terra que pisamos é um ser vivo, é gente, é nosso irmão. Tem corpo, tem veias, tem sangue. É por isso que o Guarani respeita a terra, que é também um

Guarani. O Guarani não polui a água, pois o rio é o sangue de um Karai. Esta terra tem vida, só que muita gente não percebe. É uma pessoa, tem alma. Quando um Guarani entra na mata e precisa cortar uma árvore, ele conversa com ela, pede licença, pois sabe que se trata de um ser vivo, de uma pessoa, que é nosso parente e está acima de nós (FREIRE, 2012, p. 01).

Percebe-se, portanto, que a visão dos indígenas em relação a sua vivência com a natureza é muito mais profunda do que imaginamos. É um respeito coletivo para com a floresta, com as águas dos rios. A terra tem vida.

É essa forma de vivenciar a natureza que aproximou as religiões africanas e indígenas, criando elos religiosos, que permitem uma visão ampliada da cultura brasileira, resultado da junção de dois mundos que estão ligados não somente no que diz respeito à religião, mas a toda sua história de escravidão, imposição, dominação, submissão, que foi renegada aos interesses dos europeus, do homem branco. Histórias de resistências e lutas que as narrativas tradicionais silenciaram por muito tempo.

as comunidades, os povos e as nações indígenas são aqueles que, contando com uma continuidade histórica das sociedades anteriores à invasão e à colonização que foi desenvolvida em seus territórios, consideram a si mesmos distintos de outros setores da sociedade, e estão decididos a conservar, a desenvolver e a transmitir às gerações futuras seus territórios ancestrais e sua identidade étnica, como base de sua existência continuada como povos, em conformidade com seus padrões culturais, as instituições sociais e os sistemas jurídicos (LUCIANO, 2006, p. 27).

Nota-se, portanto, que os povos indígenas se consideram distintos de outros setores da sociedade, mesmo que seus antepassados tenham convivido com os invasores europeus, eles não negam à sua cultura, religião, pelo contrário visam conservar, desenvolver e transmitir às gerações futuras toda a sua história de lutas e resistências que, em meio a tudo isso, buscam enaltecer seus territórios ancestrais e suas identidades étnicas de modo que não se tratam de espaços físicos exclusivamente, mas sobretudo a história particular e singular de seus diferentes povos, em que se desdobram em diferentes redes e teias de saberes e fazeres através da oralidade. Isso é compromisso com as próximas gerações.

Logo, entende-se a memória como a faculdade de conservar, armazenar e lembrar acontecimentos passados que foram vivenciados em um determinado lugar e época. Isso contribui muito para a maneira como os povos indígenas se tratam até mesmo em relação ao novo termo pelo qual eles se chamam – parentes.

É importante frisar de que o fato dos indígenas se denominarem parentes não significa dizer que são parentes ligados à laços sanguíneos, mas que lutam por ideais comuns que os unem a um objetivo maior. Vejamos:

De pejorativo passou a uma marca identitária capaz de unir os povos historicamente distintos e rivais na luta por direitos e interesses comuns. É neste sentido que hoje todos os índios se tratam como parentes. O termo parente não significa que todos sejam iguais e nem semelhantes. Significa apenas que compartilham de alguns interesses comuns, como os direitos coletivos, a história de colonização e a luta pela autonomia sociocultural de seus povos diante da sociedade global. Cada povo indígena constitui-se como uma sociedade única, na medida em que se organiza a partir de uma cosmologia particular própria que baseia e fundamenta toda a vida social, cultural, econômica e religiosa do grupo. Deste modo, a principal marca do mundo indígena é a diversidade de povos, culturas, civilizações, religiões, economias, enfim, uma multiplicidade de formas de vida coletiva e individual.

O mais novo conceito que tem sido muito debatido, tornou-se, na verdade, bandeira de luta dos povos indígenas que, em meio a globalização e ao mundo globalizado, tem-se unidos em prol de interesses comuns, o que não significa afirmar que são únicos. Cada povo é único, com suas particularidades e singularidades, pois se organizam socialmente de acordo com o seu próprio modo de ser, fazer e viver e que possui toda uma estrutura social, cultural, econômica e religiosa de cada grupo indígena. E, neste sentido, encontra-se a explicação no que fere a diversidade dos povos indígenas. Logo, o termo parente é a forma que encontraram para lutar por seus direitos, em um mundo capitalista e individualista, se vendo como parte de um mesmo ideal, não mais como inimigos ou rivais.

Nesse sentido, as autoras Bergamaschi e Medeiros (2010) afirmam que:

São proposições que inferem uma reflexão sobre esse modo de vida, esse passado, essa identidade que o ensino de história se propõe a trabalhar nas escolas indígenas. Segundo afirmam professores e lideranças indígenas, esse passado é preservado, principalmente, através das memórias dos mais velhos, que são responsáveis pela sua transmissão, de geração em geração, por meio da oralidade. Nas sociedades de tradição oral, as histórias estão sempre a uma geração de serem extintas, sempre na iminência de acabarem junto à geração que detém a lembrança dessas histórias, por isso prezam os velhos e suas memórias. Por viverem a ameaça de extinção, os saberes transmitidos pela oralidade adquirem uma perspectiva agônica, que faz a tradição e a memória serem acionadas com veemência. “Os velhos são as nossas bibliotecas”, repetem os professores indígenas quando discutem a escola indígena (BERGAMASCHI; MEDEIROS, 2010, p. 64-65).

Diante dessa perspectiva, que o subtópico a seguir trabalha, a questão da sabedoria dos mais velhos e suas memórias, tão valorizadas pelos povos tradicionais. De modo que esse passado é preservado, pois são as pessoas mais velhas que estão encarregadas de transmitir toda a história de seu povo aos mais novos através da oralidade. São assim, uma espécie de biblioteca.

3. HISTÓRIA-MEMÓRIA: AS NARRATIVAS MEMORÍSTICAS OCIDENTAL E INDÍGENA

Antes mesmo de adentrar no subtópico a seguir, é importante ressaltar quanto ao conceito de memória. De acordo com Mourão Júnior e Faria (2015) ao citar Ewald Hering (1920) “a memória recolhe os incontáveis fenômenos de nossa existência em um todo unitário; não fosse a força unificadora da memória, nossa consciência se estilhaçaria em tantos fragmentos quantos os segundos já vividos” (MOURÃO JÚNIOR; FARIA, 2015, p. 780).

Partindo desse pressuposto torna-se relevante conceituar memórias históricas como toda experiência adquirida e vivenciada por diferentes povos em diferentes épocas e lugares, que servem de base fundamental para o conhecimento da humanidade e sobre as relações entre os sujeitos históricos.

A memória é um elemento essencial do que se costuma chamar *identidade*, individual e coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia. Mas a memória coletiva é não somente uma conquista é também um instrumento e um objeto de poder. São as sociedades cuja memória social é sobretudo oral ou que estão em vias de constituir uma memória coletiva escrita que melhor permitem compreender esta luta pela dominação da recordação e da tradição, esta manifestação da memória (LE GOFF, 2013, p. 435 *apud* LARA, 2016, p. 02).

Nota-se, portanto, que a constituição das subjetividades dos sujeitos históricos são produto da memória, elemento crucial na construção das identidades, seja ela individual e/ou coletiva, sendo na maioria das vezes, instrumentos e objetos das relações de poder entre os indivíduos sociais. Em se tratando de nível das sociedades tradicionais, é perceptível que as narrativas produzidas e reproduzidas posteriormente, para as gerações seguintes são preocupações permanentes destes povos. Desta forma, a memória ocidental e indígena tem significados e compreensões diferentes. Vejamos:

De acordo com Ailton Krenak (1994) os intelectuais ocidentais e intelectuais de tradição indígena, traduzem de forma muito particular seus modos de escrever, falar e viver. O autor enfatiza de que “...ele tem uma responsabilidade permanente que é estar no meio do seu povo, narrando a sua história, com seu grupo, suas famílias, os clãs, o sentido permanente dessa herança cultural” (KRENAK, 1994, p. 201).

[...] Essas nossas famílias grandes, que já viviam aqui, são essa gente que hoje é reconhecida como tribos. As nossas tribos. Muito mais do que somos hoje, porque nós tínhamos muitas etnias, muitos grupos com culturas diversas, com territórios distintos. Esses territórios se confrontavam, ou às vezes tinham vastas extensões

onde nenhuma tribo estava localizada, e aquilo se constituía em grandes áreas livres, sem domínio cultural ou político. Nos lugares em que cada povo tinha sua marca cultural, seus domínios, nesses lugares, na tradição da maioria das nossas tribos, de cada um de nossos povos, é que está fundado um registro, uma memória da criação do mundo. (...) Nesse lugar, que hoje o cientista, talvez o ecologista, já chama de habitat, não está um sítio, não está uma cidade nem um país. É um lugar onde a alma de cada povo, o espírito de um povo encontra sua resposta, resposta verdadeira de onde sai e volta, atualizando tudo, o sentido da tradição, o suporte da vida mesma. O sentido da vida corporal, da indumentária, da coreografia, das danças, dos contos. A fonte que alimenta os sonhos, os sonhos grandes, o sonho que não é somente a experiência de estar impressões quando você dorme, mas o sonho como casa da sabedoria (KRENAK, 1994, p. 201-202).

Evidencia-se, portanto, a maneira como os indígenas enxergam a natureza. Em consonância com Krenak (1994) as famílias eram grandes e, as que hoje conhecemos são muito inferiores em quantidade do que antes à chegada do homem branco; existiam muitos grupos indígenas com culturas diversas, com suas particularidades e tradições; que se confrontavam por territórios desabitados, livres de ocupação humana, ou seja, buscavam áreas onde não se encontravam tribo alguma. No que se refere o termo tribo usado pelo autor, é considerado depreciativo, pois a nomenclatura mais aceita são povos originários, grupos étnicos ou indígenas.

Muito diferente do homem branco que invadiu os territórios se utilizando de uma política dominadora, excludente, capitalista, desbravando espaços territoriais onde habitavam povos com famílias, culturas, costumes e crenças, que foram subjugados, subalternizados, dominados, escravizados. Para os povos da floresta, a memória é um ato de resistência e reconhecimento de sua história no tempo. O que os cientistas e estudiosos, como os ecologistas, chamam de habitat, é um lugar totalmente diferente na visão do indígena.

Eles não o consideram uma cidade, um país. É o lugar em que a alma de cada povo se entrelaça, se unem e vivem as mesmas experiências com a natureza, pois é através e por meio dos elementos naturais, do mais simples ao essencial que esses povos tradicionais se encontram e encontram o verdadeiro sentido da vida. O dançar, o cantar, o olhar para o horizonte, sentir o vento isso é viver em harmonia com a natureza. Isso é memória indígena e suas vivências.

Quando eu vejo as narrativas, mesmo as narrativas chamadas antigas, do Ocidente, as mais antigas, elas sempre são datadas. Nas narrativas tradicionais do nosso povo, das nossas tribos, não tem data, é quando foi criado o fogo, é quando foi criada a Lua, quando nasceram as estrelas, quando nasceram as montanhas, quando nasceram os rios. Antes, antes, já existe uma memória puxando o sentido das coisas, relacionando o sentido dessa fundação do mundo com a vida, com o comportamento nosso, com aquilo que pode ser entendido como o jeito de viver. E esse jeito de viver que informa a nossa arquitetura, nossa medicina, a nossa arte, as nossas músicas, nossos cantos (KRENAK, 1994, p. 202).

Nota-se, que as narrativas são feitas conforme as vivências experimentadas e seu grau de interesses. Em conformidade com Krenak (1994) é possível afirmar que, desde os tempos mais antigos a história convencional do Ocidente data seus acontecimentos e, muitas vezes dando mais importância às datas do que necessariamente ao fato narrado.

Por outro lado, as narrativas tradicionais indígenas não têm data. De modo que, suas datações se remetem desde que o mundo é mundo. Pois, bem antes de tudo já havia na natureza uma memória que norteava para os conhecimentos mais profundos, criando uma relação do sentido das coisas e o modo de vida do homem num espaço e num tempo, traduzindo em um modo de viver.

E esse jeito próprio, particular de se viver com a natureza e seus elementos que o indígena faz sua morada, arquiteta seus sonhos, sua medicina, sua arte, suas músicas, danças e cantos. Eles vivem o momento e transmitem seus ensinamentos através da história oral para a geração mais nova e essa se encarrega de fazer o mesmo quando chegado o momento certo. Eles não precisam necessariamente escrever, datar, mas sim viver.

Nós não temos uma moda, porque nós não podemos inventar modas. Nós temos tradição, e ela está fincada em uma memória da antiguidade do mundo, quando nós nos fazemos parentes, irmãos, primos, cunhados, da montanha que forma o vale onde estão nossas moradias, nossas vidas, nosso território. Aí, onde os igarapés, as cachoeiras, são nossos parentes, ele está ligado a um clã, está a outro, ele está relacionado com seres que são aquilo que chamaria de fauna, está ligado com os seres da água, do vento, do ar, do céu, que liga cada um dos nossos clãs, e de cada uma das grandes famílias no sentido universal da criação (KRENAK, 1994, p. 202).

A moda é uma invenção da cultura ocidental. É uma invenção capitalista. Logo, não faz parte da cultura dos povos tradicionais. Esses povos têm tradições, que estão fincadas, presas nas memórias da antiguidade, da sua ancestralidade, em seus laços de parentesco, englobando todos ao seu redor. São os laços familiares que formam suas moradias, suas vidas, seus territórios. Eles estão ligados a clãs e a natureza, relacionados com seres da floresta que estão ligados a outros seres como a água, o vento, o ar, o céu, ligando cada clã a cada uma das grandes famílias no sentido universal da criação e não ao individualismo, enquanto ser humano.

Assim, o homem, ele é parte da natureza e os povos indígenas se reconhecem como tal. Porém, o homem branco, dito civilizado, moderno age de forma contrária, enxerga e denomina a natureza como parte dele. O indígena pede permissão ao entrar na mata, cortar uma árvore, uma folha, matar uma caça, um peixe. Conversa com a mãe-terra, com a mãe-natureza, canta, ouve, sente. Enquanto que, o homem branco invade cortando, destruindo, vendendo seus elementos naturais e

minerais, em prol de seus interesses individuais e/ou coletivos dentro da política capitalista, visando unicamente o lucro.

4. BEM VIVER: ALGUNS FUNDAMENTOS CONCEITUAIS

A origem do termo Bem Viver remonta a alguns fundamentos conceituais, entendido ou até mesmo traduzido como “Bien Vivir” ou “Vivir Bien”. Para Alcântara e Sampaio (2017) os termos Sumak Kawsai em Quechua, Suma Qamaã em Aymara ou Buen Vivir/Vivir Bien, na tradução mais difundida representam a cosmovisão construída por meio de muitos anos pelos povos altiplanos dos Andes, que se tornaram invisíveis frente ao colonialismo, patriarcalismo e capitalismo. Os autores também retratam que o mesmo termo tem outros significados, como: “Teko Kavi”, em guarani, que quer dizer vida boa e viver bem e, “Buen Vivir”, para os los Embera (povo indígena que habita no oeste da Colômbia, este da Panamá e noroeste do Equador) que significa harmonia entre todos.

Segundo os autores Acosta (2016) e Gudynas (2011) as primeiras expressões formais sobre o Bem Viver se materializaram na formulação das novas constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009) em que emergem propostas que valorizam a vida humana em harmonia com a natureza. Nesse sentido, Alcântara e Sampaio (2017) enfatizam de que os países Equador e Bolívia buscaram novas paradigmas socioeconômicos na construção de um projeto de sociedade, designado como Bem Viver, ganhando importância pela ocorrência de novas construções políticas. Segundo eles, os movimentos sociais, abarcaram temas como ecologia e feminismo, centralizaram suas discussões na vida das pessoas e na natureza, na defesa dos direitos básicos, como educação, saúde e igualdade social.

De acordo com Acosta (2016) mais do que conceitos e teorias, o Bem Viver sintetiza vivências que, surge com as comunidades indígenas, sendo nutrida de valores, experiências e de múltiplas práticas que são promovidas pelas sociedades tradicionais que buscam o equilíbrio entre homem e natureza.

No entanto, Acosta (2016) pondera que o Bem Viver questiona o conceito eurocêntrico de bem-estar. É uma proposta de luta que enfrenta a colonialidade do poder. Por outro lado, chama a atenção que não minimiza a contribuição indígena, mas relata de que as visões andinas e amazônicas não são a única fonte inspiradora do Bem Viver. Pois, em diversos espaços no mundo – e inclusive em círculos da cultura ocidental – há muito tempo tem se levantado diversas vozes que poderiam estar de alguma maneira em sintonia com essa visão, como é o caso dos ecologistas, as feministas, os cooperativistas, os marxistas e os humanistas.

Percebe-se, nas narrativas de Acosta (2016) que desde o início da história dos povos indígenas houve uma preocupação em torno de um projeto coletivo no que se refere a responsabilidade e o uso consciente dos elementos da natureza. Para ele, o Bem Viver propõe uma transformação de alcance civilizatório ao ser biocêntrica e não mais antropocêntrica. Parte do individual para uma dimensão coletiva de pluralidades e diversidades, o que exige um processo de descolonização nas diferentes esferas da sociedade.

O termo Bem Viver é considerado como um projeto anticapitalista, que busca conceitualizar a cosmovisão de populações tradicionais que se organizavam a partir da coletividade. De maneira que desencadeia uma série de modos de vida que compreende a boa convivência entre as pessoas, a natureza e o modelo econômico que não adotavam o sistema capitalista como forma de organização social e econômica.

A terra indígena não é só casa para morar, mas o local onde se caça, onde se pesca, onde se caminha e onde os povos indígenas vivem e preservam sua cultura. A terra não é um espaço de agora, mas um espaço para sempre. Queremos viver conforme nossos usos e costumes, conforme nossas tradições, num ambiente de harmonia e respeito com todos (CARVALHO, 2008 apud ASSIS; LAGES, 2017, p. 400).

Em conformidade com o autor, fica evidente que a terra é para os povos indígenas a sua morada, local do qual se tira sua fonte de alimentação, sobrevivência, experiências e vivências. Sendo um espaço de luta e resistência, em que se desdobram todas as manifestações culturais. Nesse contexto, os diferentes modos de vida, costumes e tradições são experienciados coletivamente, de forma harmônica e respeitosa entre os indivíduos.

5. BEM VIVER NA PAN AMAZÔNIA: LUTAS E RESISTÊNCIAS

Mesmo submetidos a processos de subalternização as populações tradicionais da região amazônica tem se desdobrado em lutas permanentes para fazer-se eclodir novos questionamentos quanto seus modos de viver, fazer e ser em seu local de origem.

O Bem Viver, portanto, se encontra no contexto dos movimentos e das lutas sociopolíticas ancestrais da América que assumem iniciativas que passam da resistência para a insurgência, ou seja, assumem processos de caráter propositivo, visando transformações. No caso do Bem Viver, ressaltam lógicas, cosmológicas, concepções, filosofias, conhecimentos, racionalidades, relações e modos de viver, historicamente negados e subordinados, como contribuições substanciais para a construção de uma nova forma de convivência (MARKUS, 2018, p. 90).

Na acepção de Acosta (2016) para o Bem Viver, existe uma identidade cultural que emerge de uma relação profunda com o lugar onde se habita, surgindo modos de vida, expressões, como arte,

dança, música, vestimenta, na qual supõe viver o tempo presente a partir de uma memória, de uma ancestralidade que projeta uma perspectiva de futuro possível de ser vivido.

“O Bem Viver, enquanto ideia em construção, livre de preconceitos, abre as portas para formular visões alternativas de vida” (ACOSTA, 2016, p. 33). Desta forma, o Bem viver está interligado a harmonia entre os homens e, destes com a natureza, sendo uma alternativa de alianças pacificadoras entre os homens, já que o processo de colonização, segundo Acosta (2016) provocou a dominação dicotômica: desenvolvido-subdesenvolvido, pobre-rico, avançado-atrasado, civilizado-selvagem, centro-periferia.

Nessa perspectiva, Gudynas (2009) defende que

El buen vivir de los humanos solo es posible si se asegura la supervivencia e integridad de la trama de vida de la Naturaleza. Es en esta dimensión que se expresa uma de las novedades radicales del buen vivir, ya que obliga a superar el dualismo propio de la Modernidad. La separación entre Naturaleza y sociedad desemboca em el antropocentrismo y justifica los impactos ambientales bajo pretendidos beneficios económicos. Por lo tanto, si no se supera esa limitación, se corre el riesgo de caer en una variante sudamericana de las ideas clásicas de consumo o calidad de vida (GUDYNAS, 2009, p. 52).

Em concordância com o autor, é plausível assegurar que o bem viver dos humanos só é possível se a sobrevivência e a integridade da vida da natureza forem mantidas. E, é nessa perspectiva que se expressa as inovações consideradas radicais do Bem Viver, pois elas abordam a necessidade de os seres humanos superarem o dualismo da Modernidade, em que a separação da natureza e sociedade leva a concepção do antropocentrismo justificado pela dialética do poder econômico. Deste modo, o autor chama a atenção para a emergência numa superação, para assim, evitar o risco de cair numa variante sul-americana das ideologias clássicas de consumismo e de qualidade de vida, em que o discurso de progresso e desenvolvimento prevaleça nas sociedades atuais.

Nessa perspectiva, de acordo com Moreira (2015), o sistema capitalista nos impôs uma lógica de concorrência, de progresso e de crescimento ilimitado. Esse regime de produção e de consumo é a procura do lucro sem limites, separando o ser humano do meio ambiente, estabelecendo uma lógica de dominação da natureza, convertendo tudo em mercadoria: a água, a terra, o genoma humano, as culturas ancestrais, a biodiversidade, a justiça, a ética, os direitos dos povos, a morte e a própria vida.

Nesse contexto, surge o principal objetivo da Pan-Amazônia (que compreende os países que têm a floresta amazônica – Colômbia, Peru, Venezuela, Equador, Bolívia, as Guianas, Suriname e o Brasil) é conscientizar as pessoas a respeito dos problemas enfrentados pela Floresta Amazônica, que

vão muito além dos problemas geográficos e físicos. No entanto, muito tem sido explorado a região amazônica e, um dos maiores problemas é a questão da terra, ou melhor, da falta da terra, pois, apesar da região amazônica possuir um território gigantesco, ainda assim, repercute no mundo inteiro a falta de terra. Uma das causas, é quanto a exploração seletiva de madeira, que se por um lado altera a paisagem natural, por outro lado, interfere na manutenção das atuais taxas de desmatamento na Amazônia.

Outra situação agravante é quanto a não-delimitação de áreas indígenas. Existem discursos que permeiam na sociedade, como “índio não precisa de terra” que nada mais é do que uma política de exclusão, que por trás configura na manutenção de grandes empresários e políticos em se apossarem de terras que são de direitos dos índios. O índio vive da terra. Logo, precisa dela para viver. É da terra que vem toda a fonte de alimentação dos povos indígenas. Compartilhar desses discursos excludentes e capitalistas é assinar a sentença de extermínio dos povos indígenas na face da Terra. É preciso, criar políticas públicas em defesa dos povos indígenas que reconheçam a contribuição deles para a formação da nação brasileira.

Pensar a história como toda experiência humana entendida sempre como experiência de classe que é de luta, e valorizar a natureza política dessa luta, significa considerar então que a história real é construída por homens reais, vivendo relações de dominação e subordinação em todas as dimensões do social, daí resultando processos de dominação e resistência (VIEIRA; PEIXOTO; KHOURY, 1987, p. 17).

Diante dessa concepção, compreende-se que a história humana é produto das experiências em que envolvem as lutas de classes e, ao mesmo tempo, resultam das atividades de natureza política que, somadas, representam a história real construída por homens reais, cujas relações de dominação e subordinação ganham dimensões de caráter social, no qual abarcam processos de dominação, por grupos que detém o poder e, de resistência, por grupos que foram por muito tempo subalternizados, silenciados e negados à história oficial.

Nesse sentido, notemos que

Esperamos pelo governo há décadas para demarcar nossa Terra e ele nunca o fez. Por causa disso que a nossa terra está morrendo, nossa floresta está chorando, pelas árvores que encontramos deixados por madeireiros nos ramais para serem vendidos de forma ilegal nas serrarias e isso o IBAMA não atua em sua fiscalização. Só em um ramal foi derrubado o equivalente a 30 caminhões com toras de madeiras, árvores centenárias como Ipê, áreas imensas de açazais são derrubadas para tirar palmitos. Nosso coração está triste.

Nesses 30 dias da autodemarcação já caminhamos cerca de 7 km e fizemos 2 km e meio de picadas. Encontramos 11 madeireiros, 3 caminhões, 4 motos, 1 trator e inúmeras toras de madeiras de lei as margens dos ramais em nossas terras, e na

manhã do dia 15 fomos surpreendidos em nosso acampamento por um grupo de 4 madeireiros, grileiros liderado pelo Vilmar que se diz dono de 6 lotes de terra dentro do nosso território, disse ainda que não irá permitir perder suas terras para nós e na segunda próxima estaria levando o caso para a justiça (MOLINA, 2017, p. 65).

Percebe-se, a angústia dos povos indígenas pelo descaso do governo no que demanda a demarcação de suas terras. Por outro lado, a destruição da floresta, principalmente por madeireiros que não respeitam a natureza e, usam de seus recursos visando tão somente o lucro e, segundo os povos indígenas os órgãos que deveriam fiscalizar não cumpre com seu papel, o que acarreta a exploração e destruição acirrada de suas terras. E, mais, a presença de grileiros nos territórios indígenas é mais uma problemática que os mesmos enfrentam em seu dia a dia.

No que concerne a visão dos próprios indígenas em relação aos debates e discursos recentes sobre o direito e o manuseio da terra, destaca-se as falas destes sujeitos históricos que são os mais interessados e nosso objeto de estudo nesta pesquisa.

Nós não somos donos da terra, nós somos a terra. O direito congênito, natural e originário é anterior ao direito da propriedade privada. Não estamos lutando por reforma agrária. Pelo fato de nós sermos a terra, temos o direito de estarmos na terra e o direito de proteger o que chamamos de sagrado, a natureza; é ela que nos nutre e nós a nutrimos à medida que a protegemos. Fazemos isso para proteger o nosso sagrado, e a natureza e a terra são sagradas. Trata-se de uma luta por um direito natural (CASÉ ANGATU XUKURU TUPINAMBÁ, 2019, entrevista por telefone On-line à IHU).

Nota-se, na fala do indígena Casé Tupinambá que os povos indígenas não se reconhecem como os donos da terra. É um direito que antecede o direito da propriedade privada. A luta não é pela reforma agrária e, sim pelo direito de usufruir da terra, considerada por eles sagrada. É da terra que vem toda a nutrição. Por isso, é necessário proteger a natureza, pois, é uma forma de garantir para a geração seguinte este bem precioso e sagrado.

Nesse viés, é imprescindível levar em consideração a sabedoria dos povos indígenas. Para eles, a sabedoria dos mais velhos é muito valorizada, pois, é por meio da oralidade que os povos indígenas transmitem para os mais novos seus modos de viver, costumes e tradições.

A sabedoria é anterior ao conhecimento. A sabedoria é algo ligado à natureza, é algo ancestral. Digo mais, não é só uma questão dos povos indígenas, todos os povos têm uma sabedoria ancestral. Se respeitarmos a sabedoria ancestral, seja a do indígena, do negro, do europeu, do asiático, não importa, com certeza esta sabedoria será voltada para o respeito à natureza. Então o que tentamos fazer é que o universo político acadêmico perceba que o natural é o respeito à sabedoria ancestral (CASÉ ANGATU XUKURU TUPINAMBÁ, 2019, entrevista por telefone On-line à IHU).

Em conformidade com a citação, a sabedoria indígena é um conhecimento ancestral, que está intimamente ligada à natureza. E, todo povo, independente de cor, raça, religião carrega consigo a sabedoria ancestral de seus antepassados e que está voltada para o respeito com a natureza. De maneira que deveria ser trabalhada no espaço acadêmico a sabedoria ancestral que, sem dúvida, contribuiria para a propagação do respeito mútuo entre os seres humanos e, deste com o meio ambiente.

Como sou professor universitário, eu me deparo com as teorias decoloniais, das ideologias marxistas de esquerda, anarquistas etc. Nós somos tudo isso antes das teorias existirem. Nós somos decoloniais em nossa forma de ser, na nossa cosmovisão, cosmologia. Nós enxergamos a natureza não como algo a ser explorado, mas logo a ser vivenciado e protegido. Isso, em si, já antimercadológico, anticapitalista e, de certa forma, antiestatal, porque os Estados pregam um desenvolvimentismo que vai para cima de nossos territórios (CASÉ ANGATU XUKURU TUPINAMBÁ, 2019, entrevista por telefone On-line à IHU).

É interessante a fala de Casé Tupinambá que, como professor universitário ele, por si só, quebra estereótipos e preconceitos que ainda existem no imaginário de muitas pessoas, que os povos indígenas se encontram isolados e aversos a qualquer manifestação cultural, política e econômica da sociedade atual. É preciso entender que os povos indígenas tem a liberdade como todos os demais cidadãos brasileiros de estarem em quaisquer lugares que desejarem e usufruírem dos mesmos direitos. Nessa perspectiva, fica evidente o contato com as teorias decoloniais, ideologias marxistas de esquerda, anarquistas, entre outras e, que, os povos indígenas reconhecem sua história social e cultural antes mesmo de existirem tais teorias.

Logo, compreende-se que a existência dos povos indígenas, sua história, costumes e cultura são anteriores às teorias. São decoloniais na forma de ser porque os povos indígenas reconhecem na sua cosmovisão o quanto a natureza é importante para a sua existência e permanência no planeta Terra, não a enxergam como mercadoria a ser explorada. E, sim, como Mãe, por isso, chamam de mãe-terra e mãe-natureza, respeitando, vivenciando e protegendo.

Não admitimos que o Brasil seja colocado à venda para outros países que têm interesse de explorar o nosso território. [...] Só nós podemos falar sobre nós e por nós mesmos. Não admitimos que nossos caciques sejam desrespeitados, assim como Bolsonaro fez em 2019 em seu discurso durante o encontro na ONU contra o cacique Raoni. Afirmamos que o Cacique Raoni é SIM [em letras maiúsculas] a nossa liderança. Ele nos representa (GAZETA DIGITAL, 2020).

A preocupação dos povos indígenas quanto ao futuro é compreensiva na medida que os discursos camuflados de Modernidade ferem os seus direitos naturais, principalmente o direito à vida. A verdade é que somente os povos indígenas podem falar por si mesmos, pois, são eles que

sabem das suas necessidades e anseios. O respeito deve prevalecer entre todos os cidadãos brasileiros. E, não deve ser diferente no que tange as lideranças indígenas que lutam pelos seus direitos e, resistem a toda forma de opressão, exploração e exclusão.

Por meio do convívio. O convívio com a natureza. Eu não estou pregando ou falando que alguém que vive em uma cidade urbanizada como Porto Alegre, São Paulo ou Rio de Janeiro volte a morar em uma oca, volte a morar no meio da natureza. O que estou dizendo é que essas pessoas precisam respeitar quem vive na floresta por um desejo de preservar a natureza. O respeito aos povos da mata, aos caiçaras, aos povos da terra, aos ribeirinhos, aos marisqueiros, aos pescadores, isto é, aqueles que querem viver da terra sem explorá-la é algo necessário. Para quem vive em um centro urbano, o respeito a estas pessoas e a tentativa de barrar, por exemplo, Belo Monte, já é uma grande contribuição. Onde tem índio, onde tem povo tradicional, como os quilombolas, há e haverá natureza preservada. Quando não mais tiver natureza preservada, estaremos diante do fim do mundo (CASÉ ANGATU XUKURU TUPINAMBÁ, 2019, entrevista por telefone On-line à IHU).

As cosmologias indígenas oferecem uma alternativa de relação homem e natureza por meio da convivência. Nesse sentido, de acordo com a opinião de Casé Tupinambá, os indígenas precisam ser respeitados pelas suas escolhas de viverem na floresta por um desejo coletivo de preservar a natureza. O respeito deve ser garantido a todos os povos, sejam indígenas, ribeirinhos, pescadores, ou seja, aqueles que optam por viver da terra sem explorá-la. Segundo Tupinambá, onde existe povos tradicionais, como indígenas e quilombolas, há e haverá natureza preservada. E, no momento que não mais existir natureza preservada, será o fim da humanidade, porque anterior a isto, provavelmente os grandes capitalistas já terão exterminados os povos do campo e da floresta.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O artigo foi movido pelo objetivo de se compreender as experiências indígenas como ato de resistência no contexto do Bem Viver. De modo que as lutas dos povos indígenas não têm sido fáceis, mas mostram o quanto estão dispostos em continuar lutando por seus ideais, principalmente no que tange o direito à terra.

Percebe-se, também que a palavra chave que hoje traduz toda a luta dos povos tradicionais, indígenas é resistência. Pois, desde o início do processo de colonização no Brasil os povos indígenas resistiram de todas formas de dominação, opressão, exploração e exclusão e à sua maneira própria de ser. Continuam na luta. E vão continuar resistindo.

Diante do exposto, é preciso escrever a verdadeira história da região. Falar dos povos que ali existiram e dos que existem até hoje. É preciso escrever a história dos subalternizados, dos excluídos

pela sociedade, daqueles que deram o sangue na luta contínua por seus ideais, dos que resistiram e resistem dentro dessa política desenvolvimentista. É preciso escrever a epistemologia da Amazônia para que as novas gerações conheçam a história da região amazônica, reconhecendo a contribuição dos povos indígenas para o processo de construção da identidade do povo brasileiro.

De fato, não podemos falar pelos povos indígenas. Mas, podemos no âmbito acadêmico e nas rodas de conversas praticarmos o diálogo e defendermos o direito de os indígenas lutarem por seus direitos e objetivos, como todos os cidadãos brasileiros. E, mais, nos espaços escolares que tenhamos cuidados para não repetir e nem reproduzir práticas discriminatórias e preconceituosas.

Reconhecer a importância dos povos indígenas para o processo de construção da identidade nacional brasileira é o primeiro passo, de fato, para construirmos uma sociedade justa e democrática.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, A. **O Bem Viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária/Elefante, 2016.

ALCÂNTARA, Liliâne S.; SAMPAIO, Carlos Alberto C. **Bem Viver como paradigma de desenvolvimento**: utopia ou alternativa possível? *Desenvolvimento e Meio ambiente*. V. 40, abril 2017. DOI <http://dx.doi.org/10.5380/dma.v40i0.48566>.

AMARAL, Thalyta. MANIFESTO – Cacique Raoni lidera indígenas contra políticas de Bolsonaro. In.: **GAZETA DIGITAL**. Cuiabá, 2020. Disponível em: <https://www.gazetadigital.com.br/editorias/cidades/cacique-raoni-lidera-indigenas-contra-politicas-de-bolsonaro/604815>. Acesso: 10 ago. 2021.

ASSIS, Wendell Ficher Teixeira; LAGES, Anabelle Santos. Desprovincializar o desenvolvimento: enunciação subalterna e resistências nas bordas da acumulação capitalista na Amazônia. **Revista Sociedade e Estado** - V. 32, nº 2, maio/ago, pp. 389-409, 2017. DOI: <https://doi.org/10.1590/s0102-69922017.320200>.

BERGAMASCHI, M. A.; MEDEIROS, J. S. História, memória e tradição na educação escolar indígena: o caso de uma escola Kaingang. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 30, nº 60, p. 55-75, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbh/a/xwLfPnXVfss8xgqJScZQyps/?format=pdf&lang=pt>. Acesso: 10 ago. 2021.

FREIRE, José Ribamar Bessa. Corta essa de suicídio. In.: **Diário do Amazonas**. Blog Taqui Pra Ti, 2012.

GEERTZ, Clifford, 1926. **A interpretação das culturas**. 1ª ed. 13 reimp. – Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIL, Antônio Carlos. **Métodos e Técnicas de Pesquisa Social**. 6ª ed. São Paulo: Atlas. 2008.

GUDYNAS, E. **Buen Vivir**: Today's tomorrow. *Development* (2011) 54 (4), 441-447. Doi: 10.1057/dev. 2011. 86.

GUDYNAS, E. La dimensión ecológica del buen vivir: entre el fantasma de la modernidad y el desafío biocéntrico. **Revista Obets**, nº 4, Uruguay, p. 49-53, 2009.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. - 11 ed. – Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

KRENAK, A. Antes o mundo não existia. In: NOVAES, A. (org.) **Tempo e História**. Edusp, São Paulo. <https://leiausfsc.files.wordpress.com/2017/03/krenak-1994.pdf>.

LARA, Camila B. Q. A importância da memória para a construção da identidade: o caso da Igreja Nossa Senhora Imaculada Conceição de Dourados/MS. **XIII Encontro Regional de História – História e Democracia: possibilidades do saber histórico**. Coxim – MS, 08 a 11 de novembro, 2016.

LARAIA, Roque de B. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

LUCIANO, Gerson dos Santos. **O índio Brasileiro: o que você precisa sobre os povos indígenas do Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

MARKUS, Cledes. **As contribuições da concepção indígena do bem viver para a educação intercultural e descolonial**. 2018. (Tese de Doutorado). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018.

MOLINA, L. P. **Terra, luta e vida: autodemarcações indígenas e afirmações da diferença**. 2017. Dissertação (Pós-Graduação) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, 2017.

MOREIRA, João Paulo de Oliveira. Lutas de Classes na Pan-Amazônia: A organização dos povos indígenas frente à atuação do BNDES. **Revista Insurgência**. Brasília, ano 1, v.1, n.2, 2015, pp. 118-41.

MOURÃO JÚNIOR, Carlos Alberto.; FARIA, Nicole Costa. Memória. **Psychology/Psicologia, Reflexão e Crítica**, 28 (4), 780-788. 2015 – DOI: <https://doi.org/10.1590/1678-7153.201528416>.

PURI, Zélia. CAVALCANTI, Holanda de. Memórias de vida, ancestralidade indígena e artes sagrada como práticas de educação. **Identidade!** São Leopoldo, v. 24, n. 1, p. 80-96/jan-jun. 2019. Disponível: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/identidade/article/view/3558/3160>. Acesso em 22 maio 2021.

VIEIRA, Maria do Pilar; PEIXOTO, Maria do Rosário; KHOURY, Yara Aun. **A Pesquisa em História**. São Paulo: Ática, 1987.

ZIVIANI, Paula. Comunicação e Cultura no campo dos Estudos Culturais. **C&S** – São Bernardo do Campo, v. 39, n. 2, p. 7-31, maio/ago. 2017.

Data de submissão: 16/08/2021
Data de aprovação: 13/05/2022

MOVIMENTO DOS TRABALHADORES RURAIS SEM TERRA: PRINCIPAIS ELEMENTOS CONSTITUTIVOS

Rair De Lima Nicácio¹

Rovílio de Lima Nicácio²

RESUMO

Nas últimas décadas do século XX, em especial, a partir do final da década de 70, surgiu o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, também conhecido como Movimento dos Sem Terra ou MST, oriundo da articulação das lutas pela terra e consolidação da reforma agrária, retomadas especialmente na região Centro-Sul do país e, aos poucos, alastrou-se pelo Brasil inteiro. De modo mais preciso, é no período de 1979 a 1984 que o movimento foi criado formalmente no 1º Encontro Nacional de Trabalhadores Sem Terra realizado em 21 a 24 de janeiro de 1984, em Cascavel-PR. Nos dias atuais, o MST atua em 24 estados e nas 5 regiões do país, e permanece seguindo os objetivos estabelecidos em 84 e confirmados no 1º Congresso Nacional realizado em 1985 em Curitiba-PR. Compreendido como um estudo de abordagem qualitativa, objetivou-se apresentar os principais elementos constituintes do MST, enquanto movimento social. Utilizou-se como procedimento metodológico a pesquisa bibliográfica com a consulta em livros, artigos, dissertações e teses. Com o estudo, os resultados demonstram que os principais elementos constitutivos do MST vêm se consolidando ao longo dos últimos anos e que mesmo com mudanças nos cenários social, político, econômico e cultural, permanecem como basilares na manutenção do MST na luta pela terra, pela Reforma Agrária e pela construção de uma sociedade mais justa, destituída da relação explorado e explorador.

PALAVRAS-CHAVE: Historicidade. Movimento social. Elementos constitutivos.

MOVEMENT OF LANDLESS RURAL WORKERS: MAIN CONSTITUTIVE ELEMENTS

ABSTRACT

In the last decades of the twentieth century, particularly after the end of the 1970s, the Movement of Landless Rural Workers, also known as the Landless Workers' Movement or MST, emerged from the articulation of the struggles for land and the consolidation of agrarian reform, taken up especially in the Center-South region of the country, and gradually spread throughout Brazil. More precisely, it is in the period from 1979 to 1984 that the movement was formally created in the 1st National Meeting of Landless Workers held from January 21 to 24, 1984, in Cascavel, Paraná. Today, the MST is active in 24 states and in the five regions of the country, and continues to follow the objectives established in 1984 and confirmed in the 1st National Congress held in 1985 in Curitiba-PR. Understood as a study of qualitative approach, the objective was to present the main constituent elements of the MST as a social movement. The methodological procedure used was bibliographic research with consultation of books, articles, dissertations, and theses. The results of this study show that the main elements that constitute the MST have been consolidated over the last few years and that, even with the

¹ Doutorando em Educação – FAGED – UFAM. Mestre em Ensino de Ciências e Matemática – UFAC. Secretaria de Educação de Marechal Thaumaturgo-Acre. E-mail: rair.nicacio1@gmail.com.

² Doutorando em Educação – FAGED – UFU. Mestre em Ensino de Humanidades e Linguagens – UFAC. Mestre em Ensino de Ciências e Matemática – UFAC. Instituto Federal de Rondônia. E-mail: rovilio10@gmail.com.

changes in the social, political, economic and cultural scenarios, they remain fundamental to the MST's struggle for land, for Agrarian Reform and for the construction of a more just society, devoid of the relationship between exploited and exploiter.

KEYWORDS: Historicity. Social movement. Constitutive elements.

1. INTRODUÇÃO

O Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra é um dos principais grupos sociais de luta pela terra que surgiu no final da década de 70 do século XX, a partir da crise do regime militar instaurado pelo golpe de Estado de 1964. Nosso objetivo é de apresentar os principais elementos constituintes do MST, enquanto movimento social, levando-se em consideração as mudanças nas políticas da reforma agrária no Brasil. Torna-se relevante destacar que a reforma agrária é compreendida como uma política territorial que tem como intuito a minimização da questão agrária tida como um problema estrutural do resultante do capitalismo, que de um lado, alicerça-se na lógica de desenvolvimento e por conseguinte gera inúmeros processos como de diferenciações e desigualdades, expulsões e expropriações, destruição e recriação da relação campesina, e de outro, a luta, a resistência do campesinato em determinar sua própria recriação por meio das ocupações de terra.

O que fora expresso, manifesta a dualidade entre capital e campesinato e concomitantemente a geração de conflitualidades. É o que percebemos nas últimas décadas do século XX. No final da década de 70, houve a expansividade das monoculturas, a disseminação e a amplitude da agroindústria, bem como, a extinção ou a não atuação assídua dos movimentos do campo devido a repressividade ocasionada pela ditadura militar. Dada a redemocratização do país na década de 80, ocorreu a consolidação do modelo agroexportador e agroindustrial de modo simultâneo ao processo de territorialização da luta pela terra, o que ocasionou um aumento significativo no número de ocupações de terras e de luta em prol da reforma agrária.

Já na década de 90, houve a propagação dos grupos de campesinos na luta pela terra, fazendo com que ampliassem a conflitualidade e a instauração de assentamentos rurais por meio do MST. Neste mesmo período, o Brasil se tornou alvo de grandes empresas tanto nacionais como transnacionais adeptas ao agronegócio que impactaram diretamente nos sistemas agrícolas, pecuário, industrial, mercantil, financeiro, tecnológico, científico e ideológico.

As conflitualidades foram intensificadas nos primórdios do século XXI, pelo fato de haver mais conflitos diretos entre os movimentos camponeses e as corporações transnacionais, estes associados ao processo de globalização da questão agrária com a territorialização das corporações transnacionais para vários países e da criação de uma organização mundial de movimentos camponeses, a Via Campesina. Ressalta-se que o MST e outros movimentos camponeses do Brasil estão no cerne de tais conflitualidades da atual questão agrária, assim como, as políticas de reforma agrária tenderam a acompanhar tais mudanças.

Dadas as características peculiares do MST, partimos do pressuposto de que este pode ser compreendidos como pertencente a uma categoria de novos movimentos sociais, embasamo-nos nos teóricos Touraine (2002), Melucci (1989) e Offe (1988) que delimitam como propósito principal destes, a construção de uma nova sociabilidade, ou seja, objetivo seria de enfrentar os mecanismos de controle social implementados pelo capitalismo globalizado. Neste sentido, estes visariam a construção de ambientes não institucionalizados, a partir dos quais buscam influenciar hábitos e valores como mecanismo de interferência coletiva nas orientações políticas do mesmo.

Nosso trabalho objetivou-se apresentar os principais elementos constituintes do MST, enquanto movimento social e está compreendido como um estudo de abordagem qualitativa e utiliza como procedimento metodológico a pesquisa bibliográfica com a consulta em livros, artigos, dissertações e teses. O trabalho está organizado em quatro partes, sendo a primeira a introdução, a segunda, um breve relato da história do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, a partir de alguns marcos históricos instituídos na década de 70 do século XX e nas primeiras décadas do século XXI, a terceira por sua vez, os principais elementos constituintes do MST, enquanto movimento social e, a quarta, as considerações finais.

2. BREVE HISTÓRICO DO MOVIMENTO DOS TRABALHADORES RURAIS SEM TERRA

Em plena Ditadura Militar no Brasil, a década de 1970 apresenta vários episódios proporcionaram as mudanças no movimento como: o crescimento da agroindústria fazendo com que os trabalhadores do campo fossem enxotados de suas terras; a chegada das multinacionais no país, todos favorecendo o conhecido “milagre” econômico. Tudo isso ocasionou o aumento da dívida econômica com bancos e organizações internacionais, além de se evidenciar, por parte do Estado, a falta de compromisso com políticas e inclusão social.

Dada as circunstâncias, um dos setores que mais sentiu o impacto foi o da agricultura com alteração para o modelo artesanal para o industrial com a modernização da produção, através da utilização de máquinas, o que automaticamente ocasionou mudanças nas formas de produção, impulsionando a otimização do tempo de produção e o valor dos bens produzidos. Neste sentido, inúmeros agricultores se deslocaram para os grandes centros urbanos em busca de melhores condições de vida e atuação nas indústrias, gerando o chamado “êxodo rural”. Como resultado tivemos o “inchaço” das cidades e por não estarem preparadas para receber essa leva de trabalhadores, no que se refere a infraestrutura, saneamento básico, moradia, lazer, saúde, educação etc., acabaram se instalando nas periferias, formando favelas, guetos e centros de miséria e pobreza. Tendo se desvinculado de suas propriedades, não tinham outra alternativa, a não ser, permanecer naquele novo habitat e sujeitos a nova situação.

O processo de modernização econômica do campo, neste período, trouxe mais uma consequência a criação de projetos governamentais de colonização através do aparato de empresas privadas, como expressa Morissawa (2001):

Como manter o controle sobre a questão agrária? A resposta do governo militar a essa pergunta, que era crucial para ele, foi a criação de vários projetos de colonização, a partir de 1970, no governo do presidente general Médici. As regiões escolhidas foram principalmente a Amazônia e o Centro- Oeste. Para essa empreitada, reuniu empresas privadas e órgãos públicos (MORISSAWA, 2001, p. 102).

O cenário supracitado faz com que surjam diferenciados grupos populares de luta e resistência ao modelo de desenvolvimento instaurado no país, este que se baseava na exploração e dominação da força de trabalho da classe trabalhadora, como por exemplo, o MST.

O MST foi fundado oficialmente no ano de 1984 quando ocorreu o 1º Encontro Nacional do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, com a presença de 80 representantes, de 13 estados do Brasil – coincidiu com o final da Ditadura Militar, e o início do processo de redemocratização do país. Deste encontro, resultou a definição de alguns princípios básicos e os objetivos gerais, como: a terra deve estar nas mãos de quem nela trabalha; organização dos trabalhadores na base; lutar por uma sociedade sem explorador e nem explorados; ser um movimento de massa autônomo dentro do sindical para conquistar a reforma agrária; estimular a participação dos trabalhadores rurais no sindicato e no partido político; dedicar-se à formação de lideranças e construir uma direção política e articulação com os da cidade.

Porém, não podemos deixar de citar o período de 1978 a 1983, anos em que ocorreram as primeiras lutas e reuniões do Movimento que contribuíram para a fundação deste. A atuação do

deste voltada para a questão da reforma agrária em diferentes conjunturas fez com que ocorresse alteração, no decorrer dos anos, em seu próprio nome, uma vez que em sua fundação foi denominado Movimento de Trabalhadores Rurais Sem Terra e passa, no final da década de 80, a ser nomeado pela sigla MST.

Com o surgimento da Via Campesina nos anos 90, o termo “camponês” passou a ter recorrência em discursos e documentos ligados ao MST, tornando-se comum nos acampamentos e assentamentos ou mesmo em reuniões, outros espaços e territórios onde este se faz presente. Fato é que o MST, em sua gestação, passou a se organizar enquanto movimento no final dos anos 70, período em que camponeses sem-terra passaram a mostrar resistência às propostas do governo em relação à colonização, já que no que se refere a reforma agrária, este não tinha interesse em concretizá-la. Estávamos em plena Ditadura Militar, iniciada em 1964, este era impulsionado pelos conflitos deste período, onde várias lutas em prol do direito a terra já ocorriam.

Sobre as mudanças no MST, Caldart (1996) afirma que:

O MST, fundado há mais de uma década é o mais dinâmico movimento rural da América Latina. Suas atividades envolvem mais de meio milhão de trabalhadores rurais, incluindo membros de cooperativas, ocupantes de terras e afiliados rurais num território que abrange a maior parte do Brasil. Desde o início da década de 80, o MST foi além da assistência social para a classe trabalhadora, ocupando grandes áreas rurais não cultivadas e organizando cooperativas. Transformando num movimento de larga escala para alterar relações de posse da terra e por último o sistema socioeconômico. (CALDART, 1996, p. 19).

Após o Primeiro Encontro, em 1985 foi realizado o 1º Congresso Nacional dos Trabalhadores Sem Terra em Curitiba-PR, dando um novo rumo para a atuação em defesa pela reforma agrária controlada pelos trabalhadores, desapropriação de propriedades com mais de 500 hectares, expropriação de terras pertencentes as multinacionais, extinção do Estatuto da Terra, além da criação de novas leis em prol das lutas do movimento.

3. PRINCIPAIS ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DO MST ENQUANTO MOVIMENTO SOCIAL

Nesta parte do texto, discorreremos sobre os principais elementos constitutivos do MST enquanto Movimento Social, dentre eles, destacamos: Identidade Social, Fundamentos Filosóficos, Fundamentos Éticos, Plano de Luta, Espaços de Formação e O Lugar da Educação, como forma de visualizar o Movimento em sua conjuntura formativa e de atuação.

3.1. Identidade Social

Para compreendermos o MST – Movimento de Trabalhadores Rurais Sem Terra –, se enquadra dentro da categoria de novos movimentos sociais e sermos levado a compreensão de sua identidade social, necessitamos recorrer a alguns teóricos que corroboram com essa ideia.

Trazemos Woodward (2000), que ao discorrer sobre a temática, enfatiza que estes iniciaram a partir de uma política de identidade, visando comprovar a identidade cultural de grupos existentes à margem da sociedade e em meio a mobilização política geradora de opressão. Sendo assim, os novos movimentos lutam para reafirmar a identidade marginalizada agindo contra ao modelo aos valores negados pelos padrões socioculturais estipulados pela classe dominante. Logo, para Woodward (2000), o conceito de identidade dos movimentos sociais, está atrelado ao “fator de luta”, conflito, que permeiam na atuação dos mesmos e acabam contribuindo para a representação de um determinado grupo social.

E em Alonso (2009), os novos movimentos sociais se configuram como uma “modalidade de ação coletiva” que tem por intuito a formação do novo sujeito histórico. Estes, a partir da atuação nos/pelos movimentos em lutas e conflitos em prol dos grupos marginalizados e excluídos, adquirem tal formação.

Agora, em se tratando de *identidade social* do MST, expressamos alguns conceitos e definições que nos fazem entendê-lo. Grzybowski (1990), nos releva que a identidade social do MST tem seu início com a tomada de consciência comum de seus membros da condição de excluídos no contexto social. Já Castells (1999), manifesta-a como sendo uma fonte dotada de significados e experiências adquiridas por um povo ao longo de sua trajetória e que estas estão divididas em: identidade legitimadora, resistência e projeto. Lewin, Ribeiro e Silva (2005) atrela identidade a educação, como sendo algo particular e que vai além da conquista de terras.

Sigaud (2004) e Wolford (2010), associam a identidade social do movimento aos símbolos, como por exemplo: as bandeiras, as lonas pretas das barracas e os hinos e poesias, todos tidos como elementos de valoração da identidade rural, além de serem proporcionadores de empoderamento aos Sem-terra. Ainda mencionados, Wolford (2010) que ao definir identidade social, deixa evidente que a mesma faz jus ao percurso do movimento, e da própria história do Brasil, que desde muito tempo sofreu a exploração da terra, a concentração fundiária e mais de quinhentos anos de injustiças. Outro elemento importante e que compõe um dos símbolos de identidade social do MST são as ocupações, pois nelas há a possibilidade de reunir categorias distintas, porém com a mesma finalidade, a luta pela

terra e pela reforma agrária e a criação da identidade coletiva. Dentre elas podemos destacar: trabalhadores desempregados e rurais, professores, camponeses etc.

Colaborando ainda com o conceito de identidade social do MST, faremos a exposição de dois princípios, o filosófico e o pedagógico, que são frutos da atuação do mesmo enquanto formação e ao mesmo tempo estão configurados como elementos que colaboram para a formação da identidade.

3.2. Fundamentos Filosóficos

Segundo o MST (1996, p. 4), “Os princípios filosóficos dizem respeito a nossa visão de mundo, nossas concepções mais gerais em relação à pessoa humana, à sociedade, e ao que entendemos que seja educação. Remetem aos objetivos mais estratégicos do trabalho educativo no MST.”.

Os princípios filosóficos estão divididos em cinco no MST (1996). conforme observamos a seguir:

1º. Educação para a transformação social – busca elementos na compreensão do que deve vir a ser a educação que transformará a realidade social e os sujeitos nela inseridos. Ela está subdividida em 6 itens que definem esta concepção, isto é: educação de classe; educação massiva; educação organicamente vinculada ao Movimento Social; educação aberta para o mundo; educação para a ação; e educação aberta para o novo (MST, 1996, p. 7).

2º. Educação para o trabalho e a cooperação – Está no cerne do Movimento a luta pela Reforma Agrária, portanto, as práticas educacionais que se realizam no meio rural devem incorporar os desafios impostos por essa luta na implementação de novas relações sociais de produção no campo e na cidade. (MST, 1996, p. 7).

3º. Educação voltada para as várias dimensões da pessoa humana – valorizando-se a educação unilateral, ou uma educação que não se preocupa só com um lado ou dimensão da pessoa, ou só com um lado de cada vez; só o intelecto, ou só as habilidades manuais, ou só os aspectos morais, ou só os políticos. (MST, 1996, p. 8).

4º. Educação com/para valores humanistas e socialistas – a educação no Movimento tem como valor fundamental a construção do novo homem e da nova mulher. Assim, a preocupação do Movimento é priorizar uma formação que rompa com os valores dominantes na sociedade atual, centrada no lucro e no individualismo desenfreados. (MST, 1996, p. 9).

5º. Educação como processo permanente de formação/transformação humana.

São fundamentos que colaboraram para a concepção de mundo, sociedade e indivíduo dentro do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra e que mantém ligação direta com os princípios pedagógicos estabelecidos por este, como veremos mais adiante.

3.3. Fundamentos Éticos

Os fundamentos éticos giram em torno do perfil e postura individual e coletiva enquanto sujeito que pertence a um movimento e perante a defesa das bandeiras de luta perante a sociedade. E para dar maior consistência a este fundamento, damos ênfase a atuação da escola no seio do movimento. Esta tida como um espaço de exercício prático dos valores que caracterizam o novo homem, a nova mulher, a nova sociedade, e que se apresenta dentro do movimento como propulsora de princípios democráticos de organização, de trabalho cooperativo, de nova cultura e de militância.

Porém, embora tal espaço conduza a tais elementos, é no esforço coletivo de mudança pessoal, é na disposição de viver segundo uma nova ética de comportamento e de relacionamento entre as pessoas, que haverá a consolidação deste e dos seus fundamentos basilares. Em outras palavras, significa que para se consolidar tem que caminhar no sentido de trabalhar na sua conjuntura a substituição do individualismo pelo espírito de sacrifício, pelo avanço do coletivo; a substituição do autoritarismo pelo diálogo e pelo respeito às decisões do grupo e; o abandono do machismo e o estabelecimento do respeito e da solidariedade entre gêneros.

São nos acampamentos, por exemplo, enquanto espaços de socialização que se tem efetivamente um importante papel na formação social dos assentados, por meio do reordenamento ético em direção à adoção de uma postura coletiva. A partir do momento em que os trabalhadores ingressaram no processo de luta pela terra, começando pela construção de acampamentos, que tivemos o início de um processo de ressignificação das suas identidades pregressas, o que gera um conflito cultural, podendo criar uma nova identidade de culturas e novas relações com o mundo.

As práticas coletivas aplicadas durante a ocupação também são significativas do ponto de vista da democratização das relações sociais, pois criaram coletivos que permitiram a abertura de um processo de diálogo entre líderes e acampados. Essas novas práticas inseriram os acampados em um novo espaço, criando uma identidade coletiva que, por sua vez, exigiu um grau de consciência de grupo, capaz de influenciar nas decisões travadas no âmbito das assembleias.

Os acampados se envolvem com práticas inéditas nas experiências de vida deles, incluindo-se as caminhadas, manifestações, em vias públicas e participação em assembleias e comissões de trabalho. Estas experiências tornaram o acampamento um espaço de aprendizagem política, que condicionou a existência de conflitos e alianças entre os seus participantes. É através da coletividade e da formação da identidade coletiva que os fundamentos éticos, assim como outros que o guiam se consolidam e solidificam o porquê da existência do MST.

3.4. Plano de Luta

O plano de luta do MST está composto por algumas bandeiras hasteada pelo movimento visando a consolidação de suas ações. Para tanto, faremos uma breve exposição de maneira específica de cada uma delas. As bandeiras podem passar a agregar outras mais, de acordo com as mudanças estabelecidas no decorrer no período social, político, econômico e social.

Elencamos conforme a página oficial do Movimento dos Sem Terras (<https://mst.org.br>) algumas Bandeiras de luta: Cultura, Reforma Agrária Popular, Combate à violência sexista, A Democratização da Comunicação, Saúde Pública, Desenvolvimento, Diversidade Étnica, Sistema Político e Soberania Nacional e Popular.

Para concretização das bandeiras de luta do MST, passamos a expor alguns instrumentos utilizados por ele no decorrer de sua trajetória. A começar pela Ocupação de terras, as Marchas, Jejuns e greves de fome, Ocupação de prédios públicos, Acampamentos e manifestações nas cidades, Acampamentos diante de bancos e Vigílias.

É importante enfatizarmos que todas as bandeiras e instrumentos vão de encontro a Luta pela Reforma Agrária Popular, bem como a Transformação social, visando propor alternativas de transformações na estrutura da sociedade brasileira e auxiliar na construção de um projeto de desenvolvimento nacional com justiça social. A principal forma do MST contribuir com a transformação social é lutar pelo fim da concentração da terra. E na defesa de um novo projeto de desenvolvimento em que a desconcentração e democratização da terra, o trabalho emancipado, o ser humano e a natureza sejam elementos centrais.

3.5. Espaços de Formação

Os Espaços de formação do MST estão atrelados aos seus princípios filosóficos, éticos e também pedagógicos. Para tanto, passamos a discorrer sobre os princípios pedagógicos. Estes “se referem ao jeito de fazer e de pensar a educação, para concretizar os próprios princípios filosóficos.” (MST, 1996, p. 4).

Os princípios pedagógicos se dividem em 13 (treze): 1. Relação entre prática e teoria; 2. Combinação metodológica entre processos de ensino e de capacitação; 3. A realidade como base da produção do conhecimento; 4. Conteúdos formativos socialmente úteis; 5. Educação para o trabalho e pelo trabalho; 6. Vínculo orgânico entre processos educativos e processos políticos; 7. Vínculo

orgânico entre processos educativos e processos econômicos; 8. Vínculo orgânico entre educação e cultura; 9. Gestão democrática; 10. Auto-organização dos/das estudantes; 11. Criação de coletivos pedagógicos e formação permanente dos educadores /das educadoras; 12. Atitude e habilidade de pesquisa e; 13. Combinação entre processos pedagógicos coletivos e individuais.

Todos os princípios pedagógicos vão de encontro a ideia de formação/transformação humana e fortalecem os princípios filosóficos, na busca constante por uma sociedade mais justa, onde, grupos como do MST possam usufruir dos direitos garantidos pela Constituição do Brasil. Estes princípios pedagógicos estão disponíveis nos documentos de 1996 do MST. Enfatizamos que um dos princípios que embasam a pedagogia do Movimento é, nada mais e nada menos, a formação de sujeitos para intervirem na transformação da realidade, via desenvolvimento da consciência organizativa e coletiva.

3.6. O Lugar da Educação

O lugar da educação no MST é mais um dos elementos constituintes. Este nos conduz a compreensão do papel e sentido da educação no movimento, além da relação com a educação escolar-formal.

Este ocupou a escola por meio da mobilização das famílias sem-terra pelo direito à escola e pela possibilidade de uma escola (Verificar a repetição da palavra escola) que fizesse sentido para as crianças, passando assim, a assumir para si a responsabilidade de organizar e articular essa mobilização e produzir uma proposta pedagógica específica para as escolas conquistadas por meio da criação do Setor da Educação dentro do movimento.

A escola passa a ser incorporada a dinâmica do mesmo e estendendo-se para além do espaço escolar. Nessa linha de pensamento, a educação é entendida como um dos processos de formação da pessoa humana que está sempre ligada com um determinado projeto político, com uma concepção de mundo.

Quanto ao Setor de Educação, este cuida das várias atividades relacionadas a formação dos jovens e crianças, sendo que o processo de vivência em seu interior é considerado educativo e este cotidiano permeia as atividades do processo educacional. Tudo isso corrobora para a concretização da proposta de educação do MST que está focalizada em dois objetivos centrais. O primeiro, desenvolver a consciência crítica dos alunos e o segundo, desenvolver atividades que visem a capacidade técnica dos alunos para a experiência de trabalho produtivo. Segundo Baldi (2013 apud

Alcantara, s/d. p. 34), “[...] e□ uma escola capaz de despertar nas crianças o amor pela terra e a consciência de que precisam lutar para que seus direitos sejam respeitados”.

É necessário levar em consideração que a luta pela terra, a reivindicação pela reforma agrária, tem dois componentes essenciais: a organização da produção e a educação para o movimento. E que a pedagogia de Paulo Freire exerce influência significativa no processo educativo do MST.

É imprescindível, pensarmos o movimento social, também, como uma das matrizes pedagógicas fundamentais na reflexão de um projeto educativo que se contraponha aos processos de exclusão social, e que ajude a reconstruir a perspectiva histórica e a utopia coletiva de uma sociedade com justiça social e trabalho para todos. Contudo, temos que pensar o MST como o lugar de formação do sujeito social sem terra e para a experiência humana do ser e que conduz a participação da construção da coletividade.

Assim, as dimensões fundamentais a serem compreendidas no processo de formação dos sem-terra ligados ao MST focalizam na vinculação de cada família Sem Terra à trajetória histórica do Movimento e a luta pela terra e pela Reforma Agrária no Brasil, bem como, faz com que cada pessoa que o integra, seja considerado um ser humano em permanente transformação, como sujeito de vivências coletivas que exigem ações, escolhas, tomada de posição, superação de limites.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo do nosso trabalho foi de apresentar os principais elementos constituintes do MST, enquanto movimento social. Dentre os principais elementos constitutivos, damos ênfase a Identidade Social, aos Fundamentos Filosóficos, aos Fundamentos Éticos, ao Plano de Luta, aos Espaços de Formação e ao Lugar da Educação, como forma de visualizar o Movimento em sua conjuntura formativa e de atuação.

Ao discorrermos sobre os elementos constitutivos do MST demonstramos a relevância dos mesmos para a sua formação e que estes colaboram para a coerência enquanto movimento social, constituído da luta pela terra e pela reforma agrária, logo pelos direitos humanos. Esses elementos fundamentam-se no processo histórico de atuação deste e conduzem as concepções singulares de educação e de sociedade.

REFERÊNCIAS

ALONSO, Â. As teorias dos movimentos sociais: um balanço do debate. **Lua Nova**, São Paulo, v.76, p. 49-86, 2009.

BALDI, F.; ORSO, P.J. Movimento dos trabalhadores rurais sem terra – MST- educação em movimento. **Revista HISTEDBR On-line**, Campinas, n.50, p. 275-285, 2013.

CALDART, R. S. **Princípios da Educação no MST**. São Paulo: MST, 1996.

CASTELLS, M. **O poder da Identidade**. v. 2. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1999.

GRZYBOWSKI, C. **Caminhos e descaminhos dos movimentos sociais no campo**. Petrópolis: Editora Vozes, 1990.

LEWIN, H.; RIBEIRO, A. P. A.; SILVA, L. S. **Uma nova abordagem da terra no Brasil: o caso do MST em Campos dos Goytacazes**. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras, 2005.

MELUCCI, A. Um objetivo para os movimentos sociais? **Lua Nova**, São Paulo, v. 17, p. 49-66, 1989.

MORISSAWA, M. **A História da luta pela terra e o MST**. São Paulo: Expressão Popular, 2001.

MST. **Princípios da Educação no MST: Reforma agrária, semeando educação e cidadania. Caderno de Educação** n. 8. São Paulo, 1996.

OFFE, C. **Partidos políticos e nuevos movimientos sociales**. Madri: Sistema, 1988.

SIGAUD, L. Ocupações de terra, Estado e movimentos sociais no Brasil. **Cuadernos de Antropología Social**, 20: p. 11-23, 2004.

TOURAINE, A. **Crítica da modernidade**. 7ª Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

WOLFORD, W. **This Land is Ours Now: Social Mobilization and the Meanings of Land in Brazil**. North Carolina: Duke University Press, 2010.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. Da. (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

Data de submissão: 14/01/2022
Data de aprovação: 01/05/2022

POLÍTICAS PÚBLICAS DE EDUCAÇÃO INCLUSIVA: UM OLHAR PARA O NÚCLEO DE APOIO PEDAGÓGICO À INCLUSÃO EM CRUZEIRO DO SUL

*Rovílio de Lima Nicácio*¹

*Rair De Lima Nicácio*²

RESUMO

No século XX, em especial a partir da década de 90, os debates foram intensificados sobre a Educação Inclusiva, nas esferas tanto política como cultural, social e pedagógica, em prol do direito de todos a uma educação de qualidade. No Brasil ganha espaço mais significativo com a Constituição de 1988 e vai se formatando e se fundamentando com a Conferência Mundial de Educação Especial em 1994, onde foi proclamada a Declaração de Salamanca e em 1996 com a LDB, a Convenção da Guatemala de 1999, dentre outros. No município de Cruzeiro do Sul-Acre, apenas no decorrer do ano de 2006 é que foi constituído e implementado, como política pública de Educação Inclusiva, o Núcleo de Apoio Pedagógico à Inclusão – NAPI, apresentando como propósitos promover e difundir a inclusão dos alunos com necessidades especiais no ensino regular, promover cursos de capacitação e formação continuada e produzir materiais específicos conforme cada comunidade escolar. Compreendido como um estudo de abordagem qualitativa, objetivou-se apresentar o percurso histórico do NAPI, enquanto política pública de inclusão em Cruzeiro do Sul. Utilizou-se como procedimento metodológico a pesquisa bibliográfica com a consulta em livros, artigos, dissertações e teses e, a pesquisa documental em fontes retrospectivas e contemporâneas como relatórios, arquivos públicos e privados, fontes estatísticas, além da legislação específica. Com o estudo, os resultados demonstram que mesmo com a implementação do NAPI e os avanços decorrentes dos serviços de Educação Inclusiva prestados à comunidade local, sua consolidação enquanto política pública ainda se mantém desafiadora para os sujeitos envolvidos no processo de escolarização.

PALAVRAS-CHAVE: Historicidade. Política Pública. Inclusão. NAPI.

PUBLIC POLICY ON INCLUSIVE EDUCATION: A LOOK AT THE NUCLEUS OF PEDAGOGICAL SUPPORT FOR INCLUSION IN CRUZEIRO DO SUL

ABSTRACT

In the twentieth century, especially from the 90's on, the debates about Inclusive Education were intensified, in the political, cultural, social and pedagogical spheres, in favor of the right of all to a quality education. In Brazil it gained a more significant space with the 1988 Constitution and it is becoming more and more formatted and grounded with the World Conference on Special Education in 1994, where the Salamanca Declaration was proclaimed, and in 1996 with the LDB, the 1999 Guatemala Convention, among others. In the city of Cruzeiro do Sul, only in 2006 was the Núcleo de Apoio Pedagógico à Inclusão - NAPI (Center for

¹ Doutorando em Educação – FAGED – UFU. Mestre em Ensino de Humanidades e Linguagens – UFAC. Mestre em Ensino de Ciências e Matemática – UFAC. Instituto Federal de Rondônia. E-mail: rovilio10@gmail.com.

² Doutorando em Educação – FAGED – UFAM. Mestre em Ensino de Ciências e Matemática – UFAC. Secretaria de Educação de Marechal Thaumaturgo-Acre. E-mail: rair.nicacio1@gmail.com.

Pedagogical Support for Inclusion) created and implemented as a public policy of Inclusive Education, with the purpose of promoting and disseminating the inclusion of students with special needs in regular education, promoting training courses and continuing education and producing specific materials according to each school community. This is a qualitative study with the purpose of presenting the history of NAPI as a public policy of inclusion in Cruzeiro do Sul. The methodological procedure used was bibliographic research with consultation in books, articles, dissertations, and theses, and documentary research in retrospective and contemporary sources such as reports, public and private archives, statistical sources, and specific legislation. With the study, the results show that even with the implementation of the NAPI and the advances resulting from the Inclusive Education services provided to the local community, its consolidation as a public policy still remains challenging for the subjects involved in the schooling process.

KEYWORDS: Historicity. Public policy. Inclusion. NAPI

1. INTRODUÇÃO

A educação inclusiva apresenta-se na atualidade como uma das temáticas mais debatidas em vários cenários, principalmente no acadêmico. Tal fato se dá por sua amplitude e complexidade, tendo em vista que esta não se limita apenas aos discentes com deficiências, sejam elas, sensorial ou cognitiva, todavia por abranger todas as pessoas que se encontram ligadas ao processo educacional.

Seja social ou escolar, a inclusão tem ganhado notoriedade e adeptos, dado o número crescente de pessoas com ou sem deficiências por estarem adquirindo consciência de seus direitos, dentre eles, acesso ao patrimônio público, imersão numa educação de qualitativa e a permanência em espaço que atenda as suas necessidades, inclusive de uma formação integral.

A nossa disposição em conhecer as políticas de educação inclusiva nos conduziu a esse estudo que tem por objetivo apresentar a trajetória historicista do Núcleo de Apoio Pedagógico à Inclusão – NAPI, enquanto política pública de inclusão em Cruzeiro do Sul. Para tanto, estamos cientes da necessidade de conhecermos e compreendermos os atos legais que asseguram a inserção de pessoas com deficiência ao âmbito educacional e social, além de sabermos como se encontra a realidade da inclusão escolar, visto que, esta realidade é decorrente da maneira como o pensamento e comportamento da pessoas ocorrem em determinado tempo e espaço, influenciados pelo modelo histórico, econômico, político e social à qual a sociedade está intrínseca.

Não obstante, expressamos que as pessoas com deficiência não podem ser visualizadas apenas como as que têm limitações e incapacidades, mas como aquelas que têm competências e que por meio da atuação condizente com a sua necessidade podem despertar e desempenhar habilidades que as põem no centro da sociedade desprovido-as do estereótipo construído ao longo da história

de pessoas não dignas de acesso a educação escolarizada, de peso para a sociedade, numa perspectiva brutalmente exclusiva.

Nosso trabalho é compreendido como um estudo de abordagem qualitativa e utiliza como procedimento metodológico a pesquisa bibliográfica com a consulta em livros, artigos, dissertações e teses e, a pesquisa documental em fontes retrospectivas e contemporâneas como relatórios, arquivos públicos e privados, fontes estatísticas, além da legislação específica. O trabalho está organizado em duas partes, sendo a primeira um breve relato da história da educação inclusiva e as políticas públicas de educação inclusiva, a partir de alguns marcos legais instituídos no século XX e nas primeiras décadas do século XXI e a segunda por sua vez, apresenta o percurso historicista do Núcleo de Apoio Pedagógico à Inclusão – NAPI, enquanto política pública de inclusão em Cruzeiro do Sul.

2. BREVE HISTÓRICO DA EDUCAÇÃO INCLUSIVA NO BRASIL: DOS MOVIMENTOS ÀS POLÍTICA PÚBLICAS

A historicidade nos mostra que a mobilidade em prol da inclusão de pessoas com deficiência não é algo atual. No contexto educacional, o fato de pessoas seletas advindos da classe dominante da sociedade terem acesso exclusivo a escolarização em detrimento dos menos favorecidos economicamente perdurou durante muito tempo. A democratização das escolas trouxe alento e concomitantemente trouxe à tona as dicotomias inclusão e exclusão. Alento no sentido de que os que não tinham alcance a educação passaram a tê-la e inclusão e exclusão, no sentido de integrar as pessoas excluídas, porém sem incluí-las. Esse movimento suscita a tomada de consciência de que há necessidade de mudanças significativas no cenário educacional no que tange a busca e consolidação de uma educação doravante inclusiva.

Para Carvalho (2000), é no século XX que o movimento em prol da educação inclusiva com a criação de documentos norteadores ficou mais evidente através da geração de conflitos no seio social e de transformações no cenário brasileiro que perdurava a datar do Brasil Imperial até o presente momento. “Educação para todos”, “Todos na escola”, “Escola para todos” são vocábulos expressivos utilizados nesse novo contexto. Carvalho enfatiza que desde o século XVIII, Pestalozzi e Froebel já difundiam o ideário de educação inclusiva quando manifestavam a relevância do “respeito à individualidade de cada criança” (CARVALHO, 2000, p. 145).

Na década de 60 do século passado, no Brasil, destacamos o grande marco legal, a Lei de Diretrizes e Base da Educação Nacional, nº 4.024/61 que determinava que as crianças portadoras de alguma deficiência ou superdotadas tivessem direito à educação em escolas regulares. Porém, a LDB

instituída pela lei nº 5.692/71 retrocedeu ao defender que tais crianças deveriam receber tratamento especializado em salas especiais, o que culminou na criação do Centro Nacional de Educação Especial (CENESP), entidade que se encarregou da educação especial no Brasil. O retrocesso e a criação desse órgão fizeram com que o movimento de integração escolar de pessoas com restrições físicas ou mentais ganhassem adeptos e fosse se difundindo no território nacional.

Outra lei importante para consolidação de políticas públicas de educação inclusiva foi a de nº 7.853 de 1989 regulamentada em 1999 pelo decreto nº 3.298, que dispõe da Política Nacional para a Integração da Pessoa Portadora de Deficiência e consolida as normas de proteção a essas pessoas. Nele está disposto em seu art. 3º, inciso I, II e III, a definição de deficiência, deficiência permanente e incapacidade:

- I - deficiência – toda perda ou anormalidade de uma estrutura ou função psicológica, fisiológica ou anatômica que gere incapacidade para o desempenho de atividade, dentro do padrão considerado normal para o ser humano;
- II - deficiência permanente – aquela que ocorreu ou se estabilizou durante um período de tempo suficiente para não permitir recuperação ou ter probabilidade de que se altere, apesar de novos tratamentos; e
- III - incapacidade – uma redução efetiva e acentuada da capacidade de integração social, com necessidade de equipamentos, adaptações, meios ou recursos especiais para que a pessoa portadora de deficiência possa receber ou transmitir informações necessárias ao seu bem-estar pessoal e ao desempenho de função ou atividade a ser exercida (BRASIL, 1999, p. 01).

Temos essas definições como ato legal e considerado como avanço significativo, pois na sua conjuntura já deixa estabelecida as normas de proteção e de encontro ao art. 2º, ao assegurar o pleno exercício de seus direitos básicos como: educação, saúde, trabalho, desporto, turismo, lazer, previdência social, assistência social, transporte, edificação pública, habitação, cultura, amparo à infância e à maternidade etc. todos conforme a lei devem propiciar o bem-estar pessoal, social e econômico das pessoas portadoras de deficiência.

O artigo 4º desse decreto também trata das categorias da pessoa portadora de deficiência – física, auditiva, visual, mental e múltipla. A pessoa com deficiência física apresenta alteração completa ou parcial de um ou mais segmentos do corpo humano, acarretando o comprometimento da função física, apresentando-se sob a forma de paraplegia, paraparesia, monoplegia, monoparesia, tetraplegia, tetraparesia, triplegia, triparesia, hemiplegia, hemiparesia, ostomia, amputação ou ausência de membro, paralisia cerebral, nanismo, membros com deformidade congênita ou adquirida, exceto as deformidades estéticas e as que não produzam dificuldades para o desempenho de funções.

A pessoa com deficiência auditiva apresenta perda bilateral, parcial ou total, de quarenta e um decibéis (dB) ou mais, aferida por audiograma nas frequências de 500HZ, 1.000HZ, 2.000Hz e 3.000Hz. A pessoa com deficiência visual apresenta cegueira, na qual a acuidade visual é igual ou menor que 0,05 no melhor olho, com a melhor correção óptica; a baixa visão, que significa acuidade visual entre 0,3 e 0,05 no melhor olho, com a melhor correção óptica; os casos nos quais a somatória da medida do campo visual em ambos os olhos for igual ou menor que 60°; ou a ocorrência simultânea de quaisquer das condições anteriores (BRASIL, 1999).

A pessoa com deficiência mental tem o funcionamento intelectual significativamente inferior à média, com manifestação antes dos dezoito anos e limitações associadas a duas ou mais áreas de habilidades adaptativas, tais como: comunicação, cuidado pessoal, habilidades sociais, utilização dos recursos da comunidade, saúde e segurança, habilidades acadêmicas, lazer e trabalho. E a deficiência múltipla sendo aquela pessoa que tem associação de duas ou mais deficiências.

Com a promulgação da Constituição Federal de 1989, o Brasil deu um passo importante rumo ao avanço educacional, quando em seu art. 3º, inciso 5º, deixa claro que a promoção do bem de todos os cidadãos brasileiros, sem nenhuma distinção é de responsabilidade da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios. Ainda dispõe no art. 205º que:

A educação, direito de todos e dever do Estado e da família, será promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho (BRASIL, 1988, p. 56).

Diante do que fora supracitado, a educação é primordial para o pleno desenvolvimento das pessoas, sejam elas portadoras ou não de necessidades especiais e é considerada como mecanismo que assegura o exercício da cidadania e a qualificação para o trabalho.

No art. 206º é assegurado não somente a igualdade de condições de acesso, mais a de permanência para todos na educação regular. O que nos conduz ao inciso 3º do art. 208º que enfatiza a obrigatoriedade do Estado em assegurar o “atendimento educacional especializado aos portadores de deficiência, preferencialmente na rede regular de ensino” (BRASIL, 1988, p. 56).

É perceptível que a Educação Inclusiva se manifestou em contextos e momentos diferentes da história educacional brasileira e mundial, porém é na década de 90 do século XX quando aconteceu a Conferência Mundial de Educação Especial e com a proclamação da Declaração de Salamanca em 1994 que “define políticas, princípios e práticas da Educação Especial e influi nas Políticas Públicas da Educação”. (UNESCO, 1994). Por meio desse marco histórico que passamos a considerar a inclusão de alunos com necessidades educacionais especiais em espaços diferentes como

nos sociais e nas próprias salas de ensino regular, como maneira mais progressiva quanto a democratização de oportunidades educacionais, sendo a escola regular o ambiente concretizador da integração de crianças com Necessidades Especiais.

Para Roth Deubel (2003) as políticas públicas são:

Conjunto constituído por um ou mais objetivos coletivos considerados necessários ou desejáveis, de meios e ações que são tratados, pelo menos parcialmente, por uma instituição ou organização governamental com o objetivo de orientar o comportamento de atores individuais ou coletivos para modificar uma situação percebida, como insatisfatório ou problemático (DEUBEL, 2003, p. 117).

A promulgação da Constituição Federal de 1988 abriu espaço no cenário brasileiro para a formatação de outros documentos legais que vão de encontro ao estabelecimento de direitos de pessoas com deficiência³, é o caso do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) criado pela Lei nº 8.069/90 que em seu art. 55º estende a responsabilidade aos pais ou responsáveis legais quanto a obrigatoriedade em matricular seus filhos na rede regular de ensino, assim assumindo também papel de protagonistas no desenvolvimento educacional de seus dependentes.

Ainda destacamos a Convenção da Guatemala de 1999, regulamentada no Brasil pelo decreto de nº 3.956/2001 que apresenta um diferencial, quando passa a considerar a educação especial numa nova abordagem, no contexto da diferenciação, o que nos conduziu a uma nova perspectiva quanto a educação inclusiva, a da eliminação ou da minimização de barreiras que impedem o acesso e permanência de pessoas com deficiência nos espaços educacionais, tendo como prerrogativa o exposto na Constituição Federal.

No Brasil, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, nº 9.394/96 intensifica de forma mais efetiva uma nova ótica para a educação nacional. Trazemos pelo menos dois artigos imprescindíveis para compreendermos a historicidade da educação inclusiva no Brasil. O primeiro é o art. 59º que assegura a adaptação curricular, metodológica e organizacional da escola a pessoas com deficiência, além de permitir o término e a aceleração de acordo com as suas necessidades. O segundo é o art. 37º, que em seu parágrafo primeiro, ressalta a organicidade da educação básica no que se refere as pessoas com deficiência quando enfatiza que: “oportunidades educacionais

³ Embora os documentos norteadores apresentem forma distintas de nos referirmos as “pessoas com deficiência”. Nesse trabalho optamos por utilizarmos a expressão “Pessoas com deficiência” e pessoas sem deficiência, pois, quando tiverem necessidades educacionais especiais e se encontrarem segregadas, têm o direito de fazer parte das escolas inclusivas e da sociedade inclusiva. O valor agregado às pessoas é o de elas fazerem parte do grande segmento dos excluídos que, com o seu poder pessoal, exigem sua inclusão em todos os aspectos da vida da sociedade. Trata-se do empoderamento. Essa expressão foi introduzida de maneira significativa em junho de 1994 com a Declaração de Salamanca que preconiza a educação inclusiva para todos, tendo ou não uma deficiência.

apropriadas, consideradas as características do alunado, seus interesses, condições de vida e de trabalho, mediante cursos e exames” (BRASIL, 2007, p. 3).

Já no século XXI, especificamente em 2001 trazemos a criação do Plano Nacional de Educação – PNE que defende a inclusão pela diversidade humana o que abrange não só as pessoas com deficiência, mas as pessoas consideradas “diferentes” no que diz respeito a opção sexual, a cor, a raça, a classe social etc.

Em 2002 o Conselho Nacional de Educação – CNE criou a resolução nº 1 que traz em sua conjuntura a preocupação com a formação dos profissionais de educação que atuam nas redes de ensino. Com essa preocupação, as instituições de ensino superior passaram a ser obrigadas a inserirem nos currículos dos cursos de licenciaturas conteúdos que fornecessem aos futuros professores compreensão sobre as diversidades e as especificidades de cada aluno. Através desse novo passo, foi criado o Decreto nº 5.626/05 que regulamenta a inserção da Língua Brasileira de Sinais – LIBRAS nos currículos das licenciaturas.

Em 2006, a Secretaria dos Direitos Humanos, os Ministérios da Educação e da Justiça junto a UNESCO elaboraram o “Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos”. Nele evidenciamos a incorporação de temáticas referentes às deficiências no currículo da Educação Básica. Além de requer a criação de políticas públicas com ações concretas que visem o incentivo ao acesso e permanência de pessoas com deficiência ao ensino superior (BRASIL, 2007). Além de ratificar a prática da educação inclusiva como uma confirmação dos direitos humanos, sendo que ela “é uma ação política, cultural, social e pedagógica, desencadeada em defesa do direito de todos os alunos de estarem juntos, aprendendo e participando, sem nenhum tipo de discriminação” (BRASIL, 2007, p. 02).

Ao fazermos uma observância destes eventos, verificamos que por um lado, os direitos humanos das pessoas com deficiência passaram a ser mais visualizados no cenário social, e por outro, houve aumento considerável na produção de bens e serviços destinados a pessoas com deficiência. Devido a problemas de saúde ou a busca por melhores condições de vida, essas pessoas tendem a adquirir tais bens e serviços, conduzindo-os ao patamar e a condição de consumidor ativo no mercado globalizado, em detrimento da condição de produtor ativo.

A intensificação de atos normativos também possibilitou a criação de serviços especializados como: atendimento clínico, psicológico e educacional a essas pessoas, além do alinhamento com a implantação de novas políticas para a educação inclusiva, o que gerou a abertura de novos postos de trabalho em todo o mundo.

Mesmo com a implementação de algumas políticas públicas de educação inclusiva, alinhada ao que está previsto em leis, infelizmente, nos deparamos com um número significativo de pessoas com deficiência que ainda não foram ou se sentem incluídas. A título de exemplo, quando nos referimos aos elevados preços de produtos que foram criados na perspectiva de inclusão, e que os mesmos não têm como comprá-los para o seu consumo. Salvo também que, em nome das políticas públicas, inúmeras Organizações não Governamentais passaram a atuar como terceirizados, como órgãos parceiros do poder público e a cobrar pelos serviços ofertados em troca de milhares de dólares, servindo interesses particulares, gerando assim, o que chamamos de desserviço à inclusão. Tudo isso faz com que as políticas públicas de inclusão ganhem *status* de uma das reformas do capitalismo, contribuindo para a continuidade da exclusão.

A seguir, abordaremos o percurso historicista da educação especial no município de Cruzeiro do Sul com forma de demonstrar os movimentos articulatórios que conduziram ao a criação no Núcleo de Apoio à Inclusão – NAPI em Cruzeiro do Sul como uma política pública de educação inclusiva.

3. OS PRIMÓDIOS DA EDUCAÇÃO ESPECIAL EM CRUZEIRO DO SUL

Na década de 90 do século passado passa a ser inserido no contexto educacional de Cruzeiro do Sul os primeiros movimentos articulatórios em prol da Educação Especial, primeiramente com o surgimento, enquanto modalidade de ensino em Cruzeiro do Sul, a Escola Pe. Alfredo Nuss que até então atendia alunos do ensino infantil e maternal. Em 1996 passa a atender alunos deficientes e a ser considerada escola especial. Em seus dois turnos de atuação recebia alunos com as diversas deficiências, desde mental, cegueira, síndrome de Down, paralisia cerebral, deficiências múltiplas, surdez, dentre outras.

Essa escola possuía uma sala de estimulação precoce destinada ao atendimento de alunos na faixa etária de 0 a 4 anos de idade. Após os 4 anos, as crianças eram matriculadas na pré-escola ou em classes especiais a depender do nível de comprometimento mental do aluno e dos relatórios produzidos pelos professores durante o acompanhamento nas fases anteriores. Nesse sentido, quando chegava a idade para o ingresso nos anos iniciais do ensino fundamental, tais alunos eram integrados ao ensino regular nessa mesma instituição de ensino.

Outra instituição que colaborou para a disseminação do atendimento a pessoas com deficiência é a Associação de Pais e Amigos dos Excepcionais (APAE), fundada em Cruzeiro do Sul em abril de 1997, com um diferencial em relação a escola Padre Alfredo Nuss que atendia apenas

criança. Nessa instituição eram atendidas, além de crianças, também jovens e adultos com necessidades especiais. Ambas as instituições buscavam desenvolver um trabalho no sentido de incluir as pessoas com deficiência no convívio das relações sociais, tal concepção permeou o processo educacional na década de 90 do século passado.

Todavia foi nos primórdios do século XXI, mais especificamente a partir de 2001, que a Gerência do Ensino Especial/SEE/AC impulsionada pelas políticas nacionais de educação inclusiva, elaborou e desenvolveu a primeira proposta de inclusão para pessoas com deficiência no ensino regular, passando a oferecer oficinas, cursos, palestras, dentre outras atividades aos professores que atuavam na Educação Especial. Uma das primeiras medidas que corroborou para a mudança de concepção no que tange a matrícula e ao acesso de alunos com necessidades especiais no ensino regular foi a extinção das escolas especiais que passaram atuar como centros de atendimento especializado, noutras palavras, os alunos eram matriculados no ensino regular em um dado turno e no outro passaram a frequentar as salas de recursos, além de participarem de cursos de qualificação profissional condizente com suas habilidades específicas.

Com a mudança nesse percurso, o desafio era a mudança de postura de alguns professores que estavam acostumados a não atenderem essa clientela. Para isso, desencadeou-se um trabalho por parte da Gerência do Ensino Especial em conduzir o professorado a compreensão e a sensibilização da importância e da necessidade de inclusão de alunos com deficiência em escolas de ensino regular.

O ingresso e permanência de alunos com necessidades especiais em turmas regulares de ensino surgiu como direito e necessidade para o exercício da cidadania, para tanto, exigiu um novo olhar para a criação de políticas públicas que provenha recursos para atender a aquisição de recursos, materiais, mobiliário e imobiliário condizentes com a necessidade dos alunos, inclusive de formação de professores. Nesse sentido, a Secretaria de Educação do Acre/SEE mobilizou-se no sentido de organizar e promover cursos para capacitarem os professores da rede de ensino para atuarem qualitativamente em suas escolas.

Apesar dos avanços na busca pela extinção de um ensino que exclui pessoas com deficiência, evidenciamos ainda nos dias atuais que a busca por melhorias de acesso e permanência desses alunos deve ser constante, além de haver a necessidade de mudanças de comportamentos e atitudes de profissionais que atuam na área educacional e da sociedade em geral. Bem como a necessidade de criação de novas políticas públicas em prol da educação inclusiva, a fim de promover o convívio

contínuo de alunos com deficiência em turmas regular de ensino, assim como a dignidade, o respeito, a solidariedade e a cidadania.

Como resultado do esforço dantesco, em 2006 a Secretaria de Estado de Educação do Acre cria o Núcleo de Apoio Pedagógico à Inclusão – NAPI como política pública de educação inclusiva como objetivo viabilizar a inclusão dos alunos da educação especial no ensino regular, capacitar os profissionais da educação das redes estadual e municipais da região do Vale do Juruá e comunidade em geral, acompanhar as ações desenvolvidas nas escolas estaduais de Cruzeiro do Sul no que se refere ao Atendimento Educacional Especializado – AEE.

3.1. Núcleo de Apoio Pedagógico à Inclusão - NAPI

O Núcleo de Apoio Pedagógico à Inclusão foi criado em 2006 como sendo um setor ligado diretamente à Secretaria Estadual de Educação, localizado na travessa da Várzea, 111, Bairro da Várzea em Cruzeiro do Sul, Acre, nas antigas instalações da escola Rodrigues Alves, já extinta.

Em seus primórdios o Núcleo contava apenas com sete professores, ampliado para treze profissionais no mesmo ano, que percorriam as escolas que tinham matriculados alunos com necessidades especiais em turmas regulares. Nessas visitas, os professores identificavam as necessidades dos professores e alunos no que se refere ao processo de ensino e aprendizagem com o auxílio na elaboração de sequências didáticas e materiais destinados aos alunos, além de mediar a resolução de possíveis conflitos gerados dentro das escolas. A esses professores era destinado também a elaboração e aplicação de cursos, palestras e oficinas direcionadas a formação de professores do ensino regular. Ademais, atendiam alunos no próprio Núcleo com atividades voltadas ao ensino através do Atendimento Educacional Especializado, bem como realizavam visitas a crianças que ainda não estavam frequentando a escola, incentivando os pais dos alunos a inserção de seus filhos em turmas regulares. É necessário destacar que algumas famílias se mantiveram relutantes, talvez pelo tratamento dispensado em outros momentos por alguma instituição de ensino ou por seus dirigentes.

O não conhecimento da Lei nº 7.853/89 que trata sobre a negação de matrícula de alunos com necessidades especiais e do seu art. 8º que enfatiza como crime punível com reclusão de 1 (um) a 4 (quatro) anos, e multa todo aquele que recusar, suspender, procrastinar, cancelar ou fazer cessar, sem justa causa, a inscrição de aluno em estabelecimento de ensino de qualquer curso ou grau,

público ou privado, por motivos derivados da deficiência que porta, muitos pais optavam por manter seus filhos debaixo de sua tutela, em casa.

Em 2015 essa Lei foi alterada pela Lei nº 13.146 que em seu art. 98º, trazia a seguinte redação: “Art. 8º Constitui crime punível com reclusão de 2 (dois) a 5 (cinco) anos e multa: I – recusar, cobrar valores adicionais, suspender, procrastinar, cancelar ou fazer cessar inscrição de aluno em estabelecimento de ensino de qualquer curso ou grau, público ou privado, em razão de sua deficiência”.

Com o passar dos anos, o Núcleo de Apoio Pedagógico à Inclusão passou a ter a seguinte estrutura: coordenadora geral, coordenadora pedagógica, auxiliares administrativos, auxiliar escolar, auxiliar de serviços gerais, vigias e formadores. Os formadores estão distribuídos nos seguintes equipes e centros: Equipe de Orientação Pedagógica, Centro de Apoio ao Surdo de Cruzeiro do Sul - CAS/CZS, Centro de Apoio ao Deficiente Visual de Cruzeiro do Sul - CAP/CZS, Centro de Apoio as Deficiências: Física, Intelectual, Transtorno do Espectro Autista e Transtornos Específicos da Aprendizagem - CAD/FIT e TEA, Núcleo de Atividades de Altas Habilidades/Superdotação - NAAH/S e Equipe de Tecnologia Assistiva/Produção de Recursos Pedagógicos.

A Equipe de Orientação Pedagógica tem como intuito orientar os professores de AEE, mediadores, assistentes educacionais e intérpretes sobre o desenvolvimento do trabalho pedagógico voltado para alunos com necessidades especiais, na busca de alternativas que extingam ou minimizem os entraves que dificultam o desenvolvimento cognitivo, linguístico, motor, social ou mesmo, a autonomia desses alunos. Essa equipe oferece formação continuada e permanente em serviço a esses profissionais, dentre as quais destacamos a elaboração de estudo de caso e plano de AEE, produção de recursos pedagógicos, estudo das leis da inclusão e das deficiências e altas habilidades/Superdotação, além de visitas e participação de reuniões pedagógicas nas escolas que prestam acompanhamento.

O Centro de Apoio ao Surdo de Cruzeiro do Sul - CAS/CZS tem sob sua responsabilidade a oferta de formação inicial e continuada da Língua Brasileira de Sinais – LIBRAS, para profissionais da Educação Básica e comunidade na área da deficiência auditiva na regional do Vale do Juruá., além da oferta de oficinas para professores e alunos nas escolas que possuem alunos surdos. O Centro de Apoio ao Deficiente Visual de Cruzeiro do Sul - CAP/CZS oferece formação inicial e continuada de Braille, aos profissionais da Educação Básica e comunidade na área da deficiência visual, visando a valorização das potencialidades de alunos com essa necessidade especial.

Já o Centro de Apoio as Deficiências: Física, Intelectual, Transtorno do Espectro Autista e Transtornos Específicos da Aprendizagem - CAD/FIT e TEA atua no desenvolvimento de profissionais da educação básica e instituições federais e outros setores da sociedade, famílias e comunitários com a aplicação de formações, oficinas/palestras voltadas para deficiência intelectual, transtornos globais do desenvolvimento, síndrome de *down*, deficiência física e transtornos específicos da aprendizagem - dislexia, disortografia, disgrafia, discalculia, transtorno do déficit de atenção e hiperatividade (TDAH) e distúrbio do processamento auditivo central (DPAC). Bem como, oferece os cursos de Atendimento Educacional Especializado e Atendente e Mediador, visando a inserção de novos profissionais no mercado de trabalho.

O Núcleo de Atividades de Altas Habilidades/Superdotação - NAAH/S tem por objetivo a identificação de alunos com altas habilidades/superdotação, a oferta de formação inicial e continuada para os profissionais da Educação Básica e comunidade. Conforme o Ministério da Educação, são detentores de altas habilidades/superdotação, aqueles que demonstram potencial elevado em qualquer uma das áreas, isoladas ou combinadas: intelectual, acadêmica, liderança, psicomotricidade e artes; também apresentam elevada criatividade, grande envolvimento na aprendizagem e realização de tarefas em áreas de seu interesse. E por fim, a Equipe de Tecnologia Assistiva/Produção de Recursos Pedagógicos que tem por intuito auxiliar os professores regentes com a oferta de recursos pedagógicos, como por exemplo, jogos didáticos que permitam a elaboração de estruturas de classificação, ordenação, estruturação, resolução de problemas e estratégias de leitura e escrita, a alunos com necessidades especiais.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo do nosso trabalho foi de apresentar o percurso histórico do Núcleo de Apoio Pedagógico à Inclusão – NAPI, enquanto política pública de inclusão em Cruzeiro do Sul. Através do trabalho desenvolvido em Cruzeiro do Sul/AC pelo Núcleo de Apoio Pedagógico à Inclusão – NAPI tem impulsionado e transformando a concepção de educação especial que vigorava até os primórdios do século XXI, com a inserção da educação inclusiva por meio de debates que nos propiciam a aquisição e propagação de novos conhecimentos. É perceptível que através da Constituição Federal de 1988 e com eventos e leis posteriores a concepção de educação inclusiva ganha destaque e conduziu a proposição de políticas públicas de inclusão no cenário nacional.

Os princípios da universalidade, da acessibilidade, da permanência e da equidade são imprescindíveis para a tão sonhada Educação Inclusiva, que garante e permite a todos, inclusive os

com necessidade especiais a educação como direito e bem comum e contribui para a extinção ou minimização das diferenças sociais tão visível e praticadas na sociedade.

Com a implementação do NAPI, Cruzeiro do Sul que detém pessoas com deficiência diversas colaborou e continua colaborando para a difusão da inclusão através de sua atuação sobre profissionais, alunos e comunidade em geral. Esta atuação permite que os alunos com necessidades especiais passem a exercer a cidadania com o conhecimento de seus direitos e de seus deveres, inclusive do acesso à educação de qualidade e permanência dentro das instituições, com todo um aparato, seja a estrutura das instituições, rampas de acesso, material didático condizente com a sua necessidade etc., que lhes permitam aprender e desenvolver suas habilidades.

Porém, ainda estamos longe de termos uma educação inclusiva por excelência, dada a falta de políticas públicas que atendam as demandas dessas pessoas. Assim como, é preciso uma mudança nos comportamentos e atitudes da sociedade que de tão ferrenha na atuação negativa em relação as pessoas com deficiência enxertaram nelas um desânimo profundo que fez com que até hoje muitos não se sintam acolhidos nos poucos ambientes que circulam. Certo é que com a Política Nacional de Educação Inclusiva em prol da defesa dos direitos de todos a educação de qualidade, nos sentimos no caminho adequado para melhorias futuras e mais confortável, em se tratando de outras épocas de nossa história, para o debate dessa temática da inclusão que é, ainda, infelizmente, não tão bem aceita e vista por alguns membros de nossa sociedade.

REFERÊNCIAS

BRASIL. **Constituição Federal**. Brasília: Senado Federal, 1988.

BRASIL. **Decreto nº 3.298/99**. Política Nacional para a Integração da Pessoa Portadora de Deficiência. Brasília, DF: Ministério da educação e Cultura. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3298.htm. Acesso: 22 jul. 2021.

BRASIL. **Decreto nº 3.956/01**. Promulga a Convenção Interamericana para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Pessoas Portadoras de Deficiência. Brasília, DF: Ministério da educação e Cultura. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2001/d3956.htm. Acesso: 22 jul. 2021.

BRASIL. **LDB nº 13.146/15**. Estatuto da Pessoa com Deficiência. Brasília, DF: Ministério da educação e Cultura. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/l13146.htm. Acesso: 22 jul. 2021.

BRASIL. **LDB n° 4.024/61**. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Brasileira. Brasília, DF: Ministério da educação e Cultura. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/14024.htm. Acesso: 22 jul. 2021.

BRASIL. **LDB n° 5.692/71**. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Brasileira. Brasília, DF: Ministério da educação e Cultura. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/15692.htm. Acesso: 22 jul. 2021.

BRASIL. **LDB n° 9394, de 20 dez. 1996**. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Brasileira. Brasília, DF: Ministério da educação e Cultura, 2007. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/seed/arquivos/pdf/tvescola/leis/lein9394.pdf>. Acesso em: 22 jul. 2021.

BRASIL. **Lei n°. 8.069**, de 13 de Julho de 1990. Estatuto da Criança e do Adolescente. 13. ed. São Paulo: Atlas, 2006.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Especial. **Política Nacional de Educação Especial na Perspectiva da Educação Inclusiva**. Brasília: MEC/SEESP, 2007.

CARVALHO, Rosita Edler. **Temas em educação especial**. 2. ed. Rio de Janeiro: WVA, 2000.

DECLARAÇÃO DE SALAMANCA Sobre Princípios, Políticas e Práticas na Área das Necessidades Educativas Especiais. Espanha, 1994. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/seesp/arquivos/pdf/salamanca.pdf>. Acesso: 22 jul. 2021.

GADOTTI, Moacir. **Pensamento Pedagógico Brasileiro**. Ática: São Paulo, 2004.

ROTH DEUBEL, A. N. **Una introducción para el análisis de las políticas públicas**. In: **Revista Cuadernos de Administración**. Universidad del Valle, n.30, 2003, pp.113-128, 2003.

UNESCO.Coordenadoria Nacional para a Integração da Pessoa Portadora de Deficiência (CORDE). **Declaração de Salamanca de princípios, política e prática para as necessidades educativas especiais**. Brasília: CORDE, 1994.

Data de submissão: 14/01/2022

Data de aprovação: 09/05/2022

RESISTÊNCIA E MEMÓRIA: O GRITO DO SILÊNCIO NA DIÁSPORA AFRICANA

Vânia Carvalho de Araújo Rodrigues¹

RESUMO

Este artigo propõe uma perspectiva de valorização sobre a contribuição religiosa dos povos que vieram da África e ressignificaram seus valores culturais no território brasileiro, como forma de resistência ao processo escravista da colonização violenta e coisificada imposta pelos portugueses, o qual predominou por mais de dois séculos. O documentário “Na Rota do Orixás” (1997), o conceito sobre diáspora africana de Milton Santos (1997) e o conceito de identidade de Stuart Hall (2006) foram utilizados neste trabalho como forma de fundamentar a importância da continuidade da cultura africana no Brasil e seu devido sincronismo religioso.

PALAVRAS-CHAVE: Resistência. Memória. Diáspora. Religiosidade. Tradição.

RESISTANCE AND MEMORY: THE CRY OF SILENCE IN THE AFRICAN DIASPORA

ABSTRACT

This article proposes a perspective of valuing the collective religious mentality of African peoples in Brazilian territory, as a form of resistance to the slave process of violent and objectified colonization imposed by the Portuguese, which prevailed for more than 2 centuries. The documentary *na Rota do Orixás* (1997), the concept of African diaspora by Milton Santos (1997) and the concept of identity by Stuart Hall (2006) were used in this work as a way of substantiating the importance of the continuity of African culture in Brazil and their due religious synchronism.

KEYWORDS: Resistance. Memory. Diaspora. Religiosity Tradition.

¹ Especialização em Educação Política e Cidadania para o segmento da EJA - Universidade de Brasília - UNB (2014-2015). Especialização em História e Cultura Afro-Brasileira - Universidade Cândido Mendes (2014-2016). Possui graduação em História pelo Centro Universitário Projeção - UniPro (2009). Atualmente, é professora de vínculo efetivo de História Geral e do Brasil na modalidade do Ensino Fundamental II (40 horas) na Escola Municipal Professora Eunice de Souza Machado Silva - Valparaíso do Goiás – GO - (2019...). Professora com vínculo temporário (2022-2023) do Centro de Ensino Médio 01 do Gama/Distrito Federal. Bacharel em Direito pelo Centro Universitário de Brasília – UniCeub (2020), Advogada Penal e Cível. Fez parte do grupos de estudos: Ensino de história: saberes e Fazeres de matriz africana e indígena nas interamazônias. E-mail: vaniaucb@yahoo.com.br / vanciasapiencia@gmail.com .

1 INTRODUÇÃO

Este artigo é uma breve história sobre as representações dos povos africanos em sua diáspora para o Brasil Colonial. Como forma de identificar a resistência religiosa africana em território brasileiro, a qual sobreviveu à condição da escravidão física, graças às tradições culturais, as quais foram consideradas as bagagens armazenadas nas memórias de diferentes povos, como os Iorubás, os quais possuíam contato com distintos povos e, conseqüentemente, veneravam muitas entidades como os orixás (DEL PRIORI, 2004, p.26. Apud GOMBERG; MANDARINO, 2009, p.03). Esse alicerce religioso chegou ao Brasil no período colonial e, para ser mantido, foi necessário se adaptar as necessidades de novas representações e simbolismos no Brasil colonial e atual.

A riqueza dos povos africanos, como os gegês, fanti-ashantis, angola-congoleses e moçambique, os quais eram de etnias distintas, vieram para o Brasil com arcabouços dotados de tradições ritualísticas. Durante o escravismo das pessoas africanas, o respeito às etnias, as quais foram mencionadas, especificamente, e a dignidade humana foram esvaziados pela lógica do capitalismo comercial (séculos XV-XVII), o qual evidenciou a coisificação do humano, o que proporcionou a propriedade privada em detrimento da pessoa humana.

Diante dessa situação de exploração e violência causada pelo explorador, o único elo capaz de conectar o explorado às suas origens foi a memória cultural. Logo, a resistência a se fazer foi manter a crença religiosa de seus antepassados, como conexão da identidade de grupo social e como forma de assegurar a sobrevivência de suas origens numa terra distante (Brasil).

A diáspora africana do Atlântico, segundo Milton Santos (1997), é uma forma de compreender o elemento de conexão cultural entre o Brasil e a África, pois, apesar de todo o processo de humilhação e de falta de valor humanitário, ainda assim, o povo escravizado, por meio de sua religião, assegurou o valor étnico e histórico de diferentes povos.

2 COMPREENDENDO O TERMO DIÁSPORA

O processo migratório é um fator que advém de inúmeras demandas. Entre as mais evidentes, atualmente, há a busca por melhores oportunidades de trabalho e a qualidade de vida. No caso de perseguições políticas e religiosas, o efeito migratório se transforma em uma questão jurídica internacional e humanitária, em que as pessoas que vivenciam essa condição são denominadas de

refugiados. Desta forma, vejamos o posicionamento da ANCUR (Agência da Organização das Nações Unidas para Refugiados), logo abaixo:

[...] Já os migrantes escolhem se deslocar não por causa de uma ameaça direta de perseguição ou morte, mas, principalmente, para melhorar sua vida, buscando melhores oportunidades de trabalho e educação ou procurando viver com parentes que moram fora do país de origem. Diferentemente dos refugiados, que não podem voltar ao seu país, os migrantes continuam recebendo a proteção do seu governo. (ACNUR, 2020).

Considera-se fator positivo de deslocamento o ato do livre discernimento do indivíduo de imigrar ou emigrar. Ou seja, o cidadão que sair do seu Estado de origem, denomina-se emigrante. E a pessoa que irá habitar domicílio no estrangeiro será classificada como imigrante (MIGRAÇÕES, 2020). Entretanto, quando há atitudes de violência humana, especialmente diante de leis imorais ou abuso de poder político, o deslocamento da pessoa ou grupo será considerado opressivo e negativo, pois se está diante de infrações dos direitos humanos.

A história migratória é inerente à sobrevivência humana. Para compreender o conceito de diáspora, Smith (2006 *apud* CAVAS; NETO 2010) coloca que a diáspora é um sentimento ambivalente, por um lado ligado ao território de origem e, por outro, ao exílio. Entende-se que não seria suficiente analisar o termo diáspora apenas pelo ato do deslocamento físico, mas se considera, também, a mentalidade simbólica, o sentimento de pertencimento à cultura e à sociedade na qual se nasceu e onde foram cultivados os valores familiares, educacionais, políticos, econômicos de um povo, que agrega inúmeros elementos socioculturais.

Observa-se que a diáspora foi um conceito muito utilizado na história para designar a expulsão de um povo de seu território, como foi o caso da diáspora grega no século XII a. C, e, um dos casos mais famosos, a questão dos judeus, tanto no cativeiro da Babilônia no século VI a.C. quanto nas perseguições realizadas pelos nazistas a esse povo no século XX.

Mas uma diáspora peculiar, e a longo prazo, aconteceu no período colonial há mais de trezentos anos — a diáspora africana. Peculiar porque foram diferentes culturas de um mesmo continente, nas mesmas condições de violência. Perdurou muitos anos, e o destino territorial foi a América. Segundo Stuart Hall (2006 *apud* CAVAS; NETO 2010), os povos multiculturais representam povos de diferentes culturas, os quais foram identificados no processo histórico brasileiro.

2.1 ITINERÁRIO FORÇADO: DIÁSPORA AFRICANA E CONEXÃO COM O BRASIL

A diáspora africana conectada ao continente americano é dotada de fatores críticos e traumáticos, nos quais é possível encontrar uma excelente diversidade historiográfica² sobre o assunto. Podem-se encontrar desde assuntos relacionados às condições desumanas das viagens transatlânticas ao cotidiano escravista no Brasil Colonial.

Para delimitar melhor o assunto, este artigo irá abordar a importância das representações das tradições religiosas dos escravos africanos destinados à América, em especial, para o nosso País. Como forma de manter presente o sentimento de pertencimento simbólico e cultural de povos que nunca mais retornariam a seu território de origem.

É notório que o processo de diáspora africana está intrinsecamente ligado ao escravismo colonial. Considera-se o século XVII como a chegada da mão-de-obra africana ao Brasil, em prol de desenvolver o engenho e o mercado açucareiro. Sabe-se que a qualidade da mão-de-obra africana era notória, pois eles conheciam as técnicas de plantações do açúcar. Fato este que motivou e incentivou a escravidão desses povos, inclusive para substituir a mão-de-obra pindorama³. Analisa-se, dessa forma, o que Júnior (2019) menciona sobre a dinâmica de trabalho no Brasil Colonial, especificamente acerca do Maranhão:

O Estado do Maranhão se apoiava, fundamentalmente, no trabalho indígena até meados do século XVIII. A região foi marcada por contínuas tensões em torno da regulação e monopólio desses trabalhadores, gerando uma série de conflitos entre índios, religiosos, moradores, autoridades locais e a Coroa. Os eventos aqui apresentados estão relacionados ao esforço da monarquia portuguesa em assegurar a posse da América setentrional, à política voltada ao controle das aldeias por leigos, ao balizamento de ações em que o indígena passa a ser considerado meio eficaz de povoamento, à agricultura como atividade econômica mercantil e à intensificação de trocas comerciais sob o auspício da metrópole e da Companhia de Comércio monopolista. Nessa conjuntura, podemos observar a formação de dois projetos antagônicos: um valorizava o cativo indígena enquanto meio eficaz para o desenvolvimento e a sobrevivência da economia “amazônica”, o outro apostava no escravo africano e na liberdade do índio como ferramentas para redinamizarem a economia local. (JÚNIOR, 2019, p. 705-706).

² Historiografia africana: No site da UNESCO há um acervo amplo e interessante sobre a História da África e suas culturas. Fonte: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000042756_por. Uma das principais referências no assunto é o historiador: J. Ki-Zerbo.

³ Termo utilizado para identificar os povos “indígenas”. Forma de romper com os paradigmas criados pelos povos colonizadores. Os termos: índio, aborígenes, negro da terra, nativos poderão ser evitados, pois devemos nos referir aos povos originários da América conforme a vontade destes, e não com nomenclaturas preconceituosas ou pejorativas.

Ratifica-se que o projeto colonial econômico para o desenvolvimento externo era prioritário, mas, à medida que acontecia a expansão dessa conjuntura, simultaneamente, fazia-se necessário investir no mercado local, ou seja, a colônia deveria garantir segurança interna para resguardar o progresso do mercado externo.

Por isso a questão indígena era tão significativa em um primeiro momento, como forma de resguardar as posses das terras brasileiras. Mas a mão-de-obra africana era necessária para garantir a capacidade técnica da agricultura açucareira e demais técnicas ao longo do sistema *plantation*.

O fator econômico era a principal motivação dos colonos ao escravizar os povos africanos, assim como os indígenas. Diante desse cenário, faz-se necessário mencionar que a escravidão em território africano era uma habitualidade na Idade Moderna (1453-1789), assim como foi na Idade Média e na Idade Antiga, uma vez que o conflito de guerra física entre povos rivais proporcionava a formação de escravos.

Diante dessa situação, milhares de pessoas que formavam reinos africanos, à medida que eram derrotadas em batalhas, eram submetidas às regras do vencedor, e este determinava o destino do prisioneiro de guerra, o qual já era considerado escravo e propriedade do povo conquistador. Vejamos outras formas de proporcionar a condição de escravidão a uma pessoa nas organizações africanas:

Não era só na guerra que se corria o risco de ser escravizado. Em muitas sociedades africanas, o cativo era a punição para quem fosse condenado por roubo, assassinato, feitiçaria e, às vezes, adultério. A penhora, o rapto individual, a troca e a compra eram outras maneiras de se tornar escravo. As pessoas podiam ser penhoradas como garantia para o pagamento de dívidas. Nesta situação, caso seus parentes saldasse o débito, extinguiu-se o cativo. Tais formas de aquisição de cativos foram mais ou menos comuns em diferentes períodos e lugares da África. O rapto e o ataque a vilas se tornaram mais frequentes quando o tráfico de escravos tomou grandes proporções. Em algumas sociedades, a exemplo do povo Sena de Moçambique, a escravidão também era uma estratégia de sobrevivência quando a fome e a seca se faziam desastrosas. A venda ou troca de um indivíduo da comunidade podia garantir a sobrevivência do grupo, inclusive de quem era escravizado. A troca de alguém por comida era uma forma de evitar a extinção do grupo. Certamente estamos falando de um recurso extremo, porque ser escravo naquelas sociedades tão fortemente estruturadas por laços de parentesco significava ser exilado, torna-se um estrangeiro, muitas vezes tendo que professar outra fé, se comunicar em outro idioma, estar alheio às suas tradições. Sentenciar alguém à escravidão era acima de tudo desenraizá-lo e desonrá-lo. (ALBUQUERQUE, 2006).

Ao analisar esta perspectiva voltada para os povos africanos, deve-se considerar que, independentemente da cor da pele, em vários momentos da história da humanidade a necessidade de dominar, por meio da violência, era também uma forma de garantir a sobrevivência. O continente

que mais fornecia escravos no período colonial foi exatamente o africano. Logo, seria um anacronismo afirmar consciência de “raça”, de cor de pele, uma vez que os povos eram culturalmente diferentes e mantinham rivalidades entre si.

Os traficantes europeus compravam mercadorias escravizadas (seres humanos), as quais se submetiam forçadamente à vontade do comprador. Milhares de povos foram deslocados do seu território local e enviados para uma terra nova e cheia de desafios. Ao chegar no Brasil, eram vendidos no comércio interno e, a partir daquele momento, a continuidade do significado de escravo seria ratificada pelo conceito de coisificação em terras brasileiras.

Povos africanos em sentido múltiplo, pois possuíam idiomas, religiões, tradições, hábitos, características físicas diferentes. Não se pode homogeneizar os povos africanos simplesmente por terem a cor da pele preta. Agindo assim, não se respeita suas particularidades e identidade cultural.

A noção de um Atlântico Negro é, antes que tudo, uma reivindicação da diáspora, uma nova proposta de relacionamento com a sua história. O conceito elaborado inicialmente por intelectuais de fala inglesa não reivindica necessariamente a descontinuidade da diáspora com o seu passado africano, como defenderia o modelo interpretativo "creolizante", mas, ao contrário, pressupõe, sobretudo, a existência de uma rede de comunicação intensa entre as comunidades da diáspora e a África, aliás, entre elas próprias também. O Atlântico Negro não vê mais um só movimento histórico de leste a oeste, da África para as Américas, mas aponta também para o sentido inverso. Para as aportações da diáspora na África e para o contínuo fluxo e refluxo que sempre existiu entre as duas costas. O mar até recentemente visto como fronteira excludente divisor de culturas, associado ao corte traumático do tráfico, é visto agora, na época da globalização, como laço de união. (NICOLAU, 1998).

E preciso compreender que os africanos escravizados que chegaram ao Brasil, também, trouxeram uma bagagem muito rica, que foram as memórias dos seus valores e sua religiosidade, entre outros elementos culturais que auxiliaram na formação do povo brasileiro. É nesse aspecto que o documentário “Atlântico Negro”, de Renato Barbieri (1997), evidenciou as consequências positivas dessa transição territorial.

A historiografia positivista tentou padronizar os povos africanos, a ponto de muitas pessoas pensarem (principalmente na educação infantil e no ensino fundamental) que a África é um “país” que só tem pessoas “negras” e que possui a mesma cultura. Por não ser verdade, esse tipo de falácia tende a eliminar as particularidades de inúmeros povos que foram forçados a vir para o Brasil. O estudo dos povos africanos merece respeito às suas identidades culturais e pessoais.

Por isso a necessidade de destacar a construção cultural e étnica que foi empreendida no Brasil colonial, pela ótica africana. Ratifica-se o dinamismo escravista, que já era uma prática antiga

em território africano, mas, quando há vários povos e um só destino, uma nova ritualística comportamental será formada em território brasileiro. Exemplo disso são as atuais religiões, como o candomblé, umbanda, pajelança africana, entre outras.

3 O VALOR DA MEMÓRIA COLETIVA E A REPRESENTAÇÃO DA GLOBALIZAÇÃO NA DIÁSPORA AFRICANA DURANTE A FORMAÇÃO CULTURAL DO BRASIL

Segundo o documentário na “Rota dos Orixás” (1997), Milton Santos (1997) relata uma nova perspectiva sobre a diáspora no “Atlântico Negro”, a qual demonstrou os efeitos positivos da religiosidade, além da bagagem cultural trazida pelos escravos africanos, o que proporcionou um elo entre dois continentes.

A Universidade de Brasília (UnB) possui um Programa de Avaliação Seriada, conhecido como PAS, no qual, através de seu edital, sempre são selecionados conteúdos de diferentes culturas dos povos brasileiros. Valoriza-se a diversidade e se propaga o respeito a distintas culturas. O documentário na “Rota dos Orixás” e “Índios do Brasil” estão como referências essenciais das disciplinas de História, Sociologia e Geografia.

O processo da diáspora africana nos proporciona uma globalização de valores mistos entre Brasil e África atual. Elo esse originado de um processo endêmico, denominado escravismo, mas ramificado também como uma consequência positiva, pois somos o povo brasileiro multicultural e dotado de saberes sobrenaturais e, também, de saberes físicos. Desde conhecimentos medicinais a conhecimentos profissionalizantes.

Mas é na religiosidade de matriz africana que mais se observou a continuidade histórica das memórias dos africanos com seus ancestrais. Hoje aqueles que possuem tradições com as religiões africanas preservam um liame de continuidade com as gerações passadas e mantêm a história oral e das representações vivas em nosso território. Assim verificamos no trecho a seguir:

[...] vale salientar que Atlântico negro apresenta enfoques novos, como a ênfase nos Agudá e mesmo o protagonismo dado ao Tambor de Mina do Maranhão frente ao hegemônico Candomblé baiano. A seleção no documentário de Pai Euclides como o principal representante religioso no Brasil, como já foi apontado, resultou da conveniência inesperada dos seus laços com o Avimanjenon e do fato de que a cantiga por ele cantada fosse conhecida no Benin. Esse protagonismo de um babalorixá maranhense poderia, até certo ponto, ser ressentido por alguns religiosos baianos, mas, na verdade, favorece a representação da religião afro-brasileira na sua heterogeneidade e riqueza. (JÚNIOR, 2019).

Outra característica crucial sobre os povos africanos foram seus feitos militares, sociais, econômicos e políticos, pois, embora fossem escravos, eles eram, frequentemente, utilizados para as

estratégias políticas da Coroa, a qual, usufruindo das riquezas mineiras, também os utilizavam em missões militares para lutar contra opositores (“índios”) e para auxiliar na ocupação do território brasileiro. Assim se demonstrou na obra que se segue:

Uma história do negro no Brasil, 2006: Através do tráfico africano os portugueses puderam colonizar o território que mais tarde passaria a se chamar Brasil. Sem a participação dos africanos dificilmente os portugueses conseguiriam ocupar as terras descobertas no processo de expansão marítima. No século XVI, não havia população suficiente em Portugal para levar à frente a ocupação da colônia. Foi através da importação maciça de africanos que os lusitanos conseguiram defender o território da cobiça de outras potências coloniais, que também tinham planos para ocupar e explorar as riquezas tropicais aqui encontradas. Foram os africanos e seus descendentes, juntamente com os indígenas escravizados, que desbravaram matas, ergueram cidades e portos, atravessaram rios, abriram estradas que conduziam aos locais mais remotos do território. Na marcha para o interior, guerrearam com povos indígenas que se opunham ao avanço colonizador ou se associaram aos nativos quando fugiam para a mata para formar quilombos. Eram também os escravos que conduziam tropas e carretos que tornaram possível o intercâmbio entre o interior e as cidades litorâneas. (ALBUQUERQUE, 2006).

São aspectos de um Brasil “oficial” que oculta os protagonistas sociais africanos das narrativas dos livros didáticos e da memória coletiva da sociedade. E, sutilmente, promove a exclusão histórica de inúmeros povos que auxiliaram na formação do nosso País: “Calcula-se que o Brasil, no seu “fazimento”, gastou cerca de 12 milhões de negros, desgastados como a principal força de trabalho de tudo o que se produziu aqui [...]. Ao fim do período colonial, constituía uma das maiores massas negras do mundo moderno” (RIBEIRO, 1995).

É nítida a importância dos povos africanos no contexto da colonização brasileira, pois até mesmo a extensão territorial que o nosso País possui, foi parte de um projeto de povoamento levado a cabo por eles, para garantir as terras à Coroa Portuguesa.

3.1 CONTINUIDADE DAS RAÍZES CULTURAIS AFRICANAS NAS TERRAS DO BRASIL ATUAL

A cultura demonstra por meio do psicológico coletivo de um povo e por meio da produção material, que compõe todo um legado da existência e da resistência daqueles que ajudaram a formar a identidade da nação brasileira. Com base nessa complexidade, importa identificar e compreender alguns exemplos que se mantêm vivos e que, atualmente, mantêm-se inerente no regionalismo brasileiro.

A música, a dança, os tipos de comida, as vestimentas, o estilo de vida, e, principalmente, a religiosidade foram essenciais para evidenciar e preservar a ancestralidade africana em seus

descendentes brasileiros. Como ficaria muito extenso comentar todos os tipos de riquezas culturais, optou-se por compreender a religiosidade dos povos africanos em confecção no Brasil Colonial e sua continuidade, como resistência a um processo de dor e sofrimento. Apesar de tudo, há alegria em manifestar essas crenças.

As manifestações religiosas de origem africana possuem princípios conectados com a ancestralidade, a ponto de o fator tempo passado ser conservado pelas gerações atuais. Desta forma, analisa-se o significado de ancestralidade da seguinte forma:

A ancestralidade é uma marca no culto do Tambor de Mina como em outras nações das religiões de matriz africana. Para eles, “os antepassados não partiram, estão nas coisas, na terra, na água, no fogo, nas plantas, nas casas. Os alimentos são carregados de axé, isto é, força-energia divina que está presente nos alimentos”. (ORO, 2013).

A abundância de dialetos, como a palavra “Axé”, o tambor, que, quando tocado, emite a convocação do ritual, a dança, que dinamiza o contato entre o sagrado e o físico, formam um conjunto da ritualística religiosa que mantém vivo um elo histórico com a ancestralidade africana em território brasileiro.

O candomblé e a umbanda são exemplos significativos de manifestações religiosas criadas em território brasileiro e ponte de elemento cultural, o qual conecta África e América. Essa ponte é denominada por Milton Santos (1997) como “conexão da globalização”, pois, na perspectiva do geógrafo, os escravos africanos trouxeram para o Brasil suas tradições e as tornaram uma vivência contínua, a ponto de criar novas representações, à brasileira, para continuar a praticar a história dos ancestrais africanos.

No Brasil coexistiram tradições religiosas africanas diversas. Isto porque o tráfico vitimou povos de origens e culturas religiosas diversas. Em todo o Brasil, no período colonial (até o século XVIII), o termo mais comum para nomear as práticas religiosas de origem africana parece ter sido “calundu”, uma expressão angolana que vem da palavra kilundu, que significa divindade em língua umbundo.

A mais antiga referência escrita ao termo candomblé é do início do século XIX, na Bahia. E candomblé vem também de um termo oriundo da região de Angola, que significa culto ou oração. Sabe-se que tanto nas cidades como nas áreas rurais, as religiões africanas (ou afrobrasileiras) foram importante fator de agregação dos escravos e libertos. [...] Da mesma forma, o grande fluxo de africanos da África Ocidental influenciou fortemente o culto de origem africana na Bahia e no Maranhão. Os povos reunidos no antigo reino do Daomé (atual República do Benim), conhecidos como jejes na Bahia e minas no Maranhão, cultuavam deuses a que chamavam de voduns. Já os povos de língua iorubá, conhecidos como nagôs na

Bahia, cultuavam os orixás. Tal como as diversas tradições angolanas, aquelas conhecidas como jeje e nagô tinham muito em comum e se fundiram em diversos aspectos. Organizado em torno de um “terreiro”, verdadeira comunidade religiosa, com suas construções, locais de orações, hierarquia, o candomblé jeje-nagô disseminou-se nas cidades e nas áreas rurais do Nordeste, sobretudo na Bahia. Mas ele se encontra também presente em outras regiões de norte a sul do país. (ALBUQUERQUE,2006).

Mesmo diante da violência física e psicológica, os distintos povos de origem africana que viveram no período colonial, conseguiram criar arranjos de comportamento social, tais como os cultos realizados em diferentes lugares, como os mencionados por Albuquerque (2006) no território do Maranhão e da Bahia, na citação acima. É a resistência de povos diferentes, porém com realidades semelhantes, e com o projeto de sobrevivência, que o atual Brasil teve o seu processo de formação cultural.

A nação brasileira não pode ser desenhada, exclusivamente, por uma representação de uma história oficializada por governos excludentes, os quais silenciaram durante séculos o protagonismo do multiculturalismo existente em nosso território. O Brasil é extenso como território e rico em diferentes culturas, “um povo” que ainda precisa compreender o valor de cada pessoa, de cada grupo, de cada povo que compartilha o mesmo espaço. Não se podem mais aceitar, calados, histórias que não representam a realidade vivenciada por cada ser humano.

É preciso estudar matrizes culturais de diferentes povos que moram em nosso País, para que se possa propagar o respeito e a concatenação entre as formas de manifestação cultural. O preto, o pardo, o branco, necessitam interagir pelo espírito humanitário até o ponto em que, um dia, seremos capazes de abraçarmos uns aos outros sem barreiras de cor, credo, política, economia, pelo simples fato de sermos todos um.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho visa demonstrar que a resistência dos escravos africanos no Brasil foi uma luta no campo físico e psicológico, a qual rompeu as barreiras das imposições da violência do colonizador, pois, mesmo diante da tentativa de manipular as pessoas escravizadas, ainda sim, elas trouxeram em sua memória e nas suas práticas religiosas a continuidade de uma terra distante, que é a África.

Procurou-se defender que, embora a diáspora seja um ato forçado, é possível identificar o renascimento cultural de um povo que saiu de sua terra natal sem bagagem física. Sua bagagem

memorial, intrínseca nos valores morais e nas suas tradições, foram essenciais, no entanto, para as novas representações religiosas criadas no Brasil, como o candomblé e a umbanda.

Esses elementos são fatores da resistência ancestral da escravidão dos povos africanos na América e demonstram que, no Brasil atual, ainda permanece o culto às divindades africanas. São esses requisitos que Milton Santos (1997) denomina de “globalização contrária”, pois a diáspora revelou elementos africanos, como a religião, a qual foi fundamental para preservar o legado africano no Brasil. Fator de continuidade na memória e na experiência atual de milhares de brasileiros.

REFERÊNCIAS

ACNUR explica significado de status de refugiado e migrante. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/acnur-explica-significado-de-status-de-refugiado-e-migrante/>. Acesso em: 20 maio 2021.

ALBUQUERQUE, Wlamyra R.; FRAGA FILHO, Walter. **Uma história do negro no Brasil**. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

Atlântico Negro - Na rota dos orixás. Brasília, 1997. Filme documentário 35mm., color. Duração: 53 min., 41 seg. Diretor: Renato Barbieri. Projeto e roteiro: Victor Leonardi e Renato Barbieri. Idealização e realização: Videografia; Instituto Itaú Cultural. Patrocínio: Ministério da Cultura; GDF-SCE; Pólo de Cinema e Vídeo do DF; Fundação Cultural do Distrito Federal. In.: NICOLAU, Luis. Universidade Federal da Bahia. Professor Visitante na Faculdade de Comunicação; Afro-Ásia, 21-22 (1998-1999), 367-375.

Carta das Nações Unidas. Disponível em: <https://www.un.org/es/sections/uncharter/chapter-i/index.html>. Acesso em: 20 maio 2021.

CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil: o longo caminho**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2ª ed., 2002.

CAVAS, Cláudio São Thiago; NETO, Maria Inácia D'Ávila. Diáspora Negra: Desigualdades de Gênero e Raça no Brasil. **Revista - Diáspora, Diversidades, Deslocamento** - 23 a 26 agosto 2010.

Diáspora africana, você sabe o que é?. **Fundação Cultural Palmares**. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/?p=53464>. Acesso em: 20 maio 2021.

HALL, S.; Pensando a Diáspora: Reflexões Sobre a Terra no Exterior. In: SOVIK, L. (Org). **Da diáspora** – identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

GOMBERG; Estélio; MANDARINO; Ana Cristina Mandarin. **Água e ancestralidade jeje-nagô: possibilidade de existências**. Textos de História, vol. 17, nº 1, 2009.

JÚNIOR, Antônio Otaviano Viera. “A necessidade carece de ley”: valorização da mão de obra indígena e africana no Grão-Pará (1748-1778). Artigo • **Topoi** (Rio J.) 20 (42), Sep. Dec 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/topoi/a/WpNCftRKkzYwSf3TVGtVdqD/?lang=pt>. Acesso em: 20 maio 2021.

Memorandum For Federal Prosecutors Along The Southwest Border. Publ. 2018. Disponível em: <https://www.justice.gov/opa/press-release/file/1049751/download>. Acessado em 29 abr. 2020.

Migrações. <http://www.ufjf.br/pur/files/2011/04/Migra%C3%A7%C3%A3o-no-Brasil.pdf>. Acesso em: 14 abr. 2020.

RIBEIRO, D. O Povo Brasileiro-Formação e Sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 220. In.: CAVAS, Cláudio São Thiago; NETO, Maria Inácia D’Ávila. **Diáspora Negra: Desigualdades de Gênero e Raça No Brasil.** Fazendo Gênero 9. Diásporas, Diversidades, Deslocamentos 23 a 26 de agosto de 2010.

Significado de Pindorama. Dicionário Online de português. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/pindorama/>. Acesso em: 20 maio 2021.

Data de submissão: 16/08/2021
Data de aprovação: 24/06/2022

CORPOS NEGROS COMO LUGAR DE MEMÓRIA: LEMBRAR É RESISTIR

LOS CUERPOS NEGROS COMO LUGAR DE LA MEMORIA: RECORDAR ES RESISTIR

ANTONACCI, Maria Antonieta. *Corpos negros desafiando verdades*. In: ANTONACCI, Maria Antonieta. **Memórias ancoradas em corpos negros**. São Paulo: EDUC, 2014.

Geovanna Moraes de Almeida¹

Maria Antonieta Antonacci possui graduação em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, além de ser mestra em História Econômica pela Universidade de São Paulo e pós-doutora em Antropologia Social pela *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS), da França. Atualmente é professora associada da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo demonstrando maestria em História da África, Culturas Africanas, Afro-Brasileiras e também em História do Brasil.

É imprescindível citar que em 2003, quando promulgada a Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Africana e Afro-brasileira nas escolas do Brasil, Antonacci posicionou-se veementemente contra o ensino, no curso de História da PUC-SP, de uma História Africana contada sob a ótica de historiadores europeus. A partir dessa justa militância, a professora intensifica seus estudos acerca da temática supracitada, dando vida a sua obra mais famosa, o livro *Memórias Ancoradas em Corpos Negros*.

¹ Acadêmica de Licenciatura em História pela Universidade Federal do Acre (Ufac), componente do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas da Ufac (Neabi/Ufac), egressa do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência entre os anos de 2018 e 2020. Atua no grupo de pesquisa: "O Processo de Construção do Docente em História: possibilidades e desafios da formação inicial e da formação continuada do fazer-se historiador em sala de aula, na linha de pesquisa "Estágio Supervisionado do Ensino de História" (2021- Atual). Atualmente compõe o corpo editorial da Revista Discente de História da Universidade Federal do Acre (UFAC) Das Amazônias. Faz parte do programa institucional de Residência Pedagógica do Curso de Licenciatura em História (2021), sendo também Bolsista de Iniciação Científica no Projeto de Pesquisa de Iniciação Científica 2021/2022: Educação das relações étnico-raciais e suas práticas pedagógicas nas escolas do estado do Acre sob orientação da Prof^ª. Ma. Flávia Rodrigues Lima da Rocha.

Obtidos a partir da matriz oral, os escritos que compõem a obra supracitada trazem um viés contra-hegemônico sobre as vidas, vivências e experiências de pessoas que carregam em seus corpos a força de sua ancestralidade negra. A presente resenha, porém, pretende focar-se ao conteúdo de um dos capítulos do referido livro, tendo por título *Corpos negros desafiando verdades*.

Nesse capítulo, a autora trabalha através da perspectiva da cosmovisão africana no que diz respeito a expressão “corpo”. Para a cultura ocidental, corpo se refere à estrutura material e palpável constituída de carne e osso. Já para os africanos, corpo é um lugar de memórias, no qual se carregam gerações e tradições:

Por muitos caminhos, linguagens orais, visuais, sonoras trazem lutas sem fronteiras por liberdade, evidenciando que corpo e memória são indissociáveis entre povos e grupos socializados em matrizes orais. Suas tradições, transmitidas em presença de corpos, materializam-se em gêneros não-verbais de narrativa inerentes à moldagem de corpos enquanto fontes vivas. (ANTONACCI, 2014, p.159).

Sob essa narrativa, Antonacci disserta que houve uma tentativa de silenciar africanos criminosamente traficados pelas rotas do Atlântico. Todavia, não puderam prever que esses povos encontraram na musicalidade, na oralidade e em suas vibrações um canto de resistência. Mas como de praxe, a cultura da dominante civilização ocidental cristã apressou-se para colocar a sonoridade das expressões dos escravizados na insciência.

Gilberto Freyre, por exemplo, suaviza a escravidão em sua obra *Casa Grande & Senzala*, além de atribuir “positividade as práticas sexuais de colonizadores portugueses e senhores de engenho, que teriam gerado, entre casa-grande e senzala, ‘encantados’ legados de madrinhas negras a netinhos brancos, em idealizada convivência” (ANTONACCI, 2014, p. 161), objetivando valorizar, em vias erradas, a mestiçagem.

Apesar da tentativa de silenciamento, da relativização do processo de escravidão e de seus frutos, é sabido que os corpos africanos em diáspora de forma alguma se renderam. Seguiram perpassando o tempo e espaço em simbiose, deixando um pouco de si nas culturas. Tome-se como demonstrativo a presença destes nos carnavais cariocas (o que trouxera um certo incômodo à classe média das décadas de 1926 a 1934) hoje tido como Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade, no teatro, na música, na dança com a famigerada Capoeira.

Convém destacar o papel de Cecília Meirelles na projeção embelezada desses corpos negros, por meio de belíssimas pinturas, embora se perceba uma narrativa entre o “próximo e distante” (ANTONACCI, 2014, p. 167) postulada pela personalidade aqui mencionada. Ao tecer alguns comentários sobre as ilustrações, Meirelles também demonstrava, ainda que sem intenção (ou não),

um olhar etnocêntrico que fomentava o racismo com a ideia de que a cultura negra era algo em processo de desaparecimento.

Outrossim, Antonacci busca analisar, por meio de dissecções de registros orais, a questão dos corpos das mulheres negras e como estes eram vistos. Sabe-se que o patriarcalismo e o machismo contido nele já são, por si só, um grande infortúnio para atuação social da figura feminina. Isso se agrava mais ainda quando se tratam de negras, levando em consideração o racismo construído historicamente nas estruturas sociais do país. Freitas (2019, p.1) discorre que “o racismo, como protagonista de um cenário social, isolou a mulher negra e a reduziu a um corpo inexpressivo”.

Corroborando a fala acima, se pontua que os corpos das escravizadas eram tidos como “vitrine aos patrões”, comumente estereotipados como objeto sexual e de desejo. Em consonância com Antonacci, Bell Hooks em sua obra *Intelectuais Negras* aborda, em uma breve passagem, justamente essa questão de hiperssexualização dos corpos das mulheres negras:

Para justificar a exploração masculina branca e o estupro das negras durante a escravidão a cultura branca teve de produzir uma iconografia de corpos de negras que insistia em representa-las como altamente dotadas de sexo a perfeita encarnação de um erotismo primitivo e desenfreado. Essas representações incutiram na consciência de todos a ideia de que as negras eram só corpo sem mente. (HOOKS, 1995, p. 469).

A posteriori, as descendentes dessas mulheres ainda são assediadas com essa visão, além de serem taxadas como “fantasia brasileira”, tanto na tendência designada a simbolizar a mulher brasileira na figura de uma negra baiana, tornando-a uma rele alegoria, quanto no estereótipo da negra hiperssexualizada, comumente difundido pela mídia.

Em suma, fica explícita a tentativa de branqueamento da cultura através de mecanismos como silenciamentos, criação de estereótipos, desmoralizações, etc. Não é hodierno o fato de que sempre existiu um árduo empenho para a invalidação dos corpos negros. Mas, através da oralidade, como é o exemplo constantemente usado por Antonacci, existe de igual modo uma tentativa de positivação da negritude. Tentativa essa de resgate principalmente dos corpos, desses organismos sociais e humanos vivos, cheio de memórias.

Os corpos negros que desafiam as verdades são estes que resistem a narrativas epistemológicas eurocêntricas, à colonialidade há muito tempo imposta nas ciências. São corpos que se desdobram e permanecem. Seguem carregando a força de sua afrodescendência. São lugares de memórias, sobretudo, vivos, para que ninguém os esqueça.

REFERÊNCIAS

ANTONACCI, Maria Antonieta. Corpos negros desafiando verdades. In: ANTONACCI, Maria Antonieta. **Memórias ancoradas em corpos negros**. São Paulo: EDUC, 2014.

FREITAS, Thayanne Tavares. Resenha: **RIBEIRO, Djamila. O que é lugar de fala?**. Belo Horizonte: Letramento, 2017. 112 p. (Feminismos Plurais). Horiz. antropol., Porto Alegre, ano 25, n. 54, p. 361-366, maio/ago. 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/WrqXLFMHpLHgGZCpnph8wCM/?format=pdf&lang=pt> Acesso em 30 mar. 2022.

HOOKS, Bell. Intelectuais Negras. **Revista de Estudos Feministas**, vol. 3, nº2, Florianópolis: UFSC, 1995, pp. 464-478. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5509708/mod_resource/content/0/16465-50747-1-PB.PDF Acesso em 30 mar. 2022.

Data de submissão: 30/03/2022

Data de aprovação: 11/04/2022